EL PODER DE

JÜRGEN HABERMAS

LA RELIGIÓN

CHARLES TAYLOR

EN LA ESFERA

JUDITH BUTLER

PÚBLICA

CORNEL WEST

EDICIÓN EDUARDO MENDIETA
JONATHAN VANANTWERPEN

EL PODER DE LA RELIGIÓN EN LA ESFERA PÚBLICA

VV. AA.

El poder de la religión en la esfera pública

El poder de la religión en la esfera pública

Jürgen Habermas, Charles Taylor, Judith Butler, Cornel West

Edición e introducción de Eduardo Mendieta y Jonathan VanAntwerpen

Epílogo de Craig Calhoun

Traducción de José María Carabante y Rafael Serrano

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Filosofía

Título original: The Power of Religion in the Public Sphere

Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
http://www.trotta.es

ISBN: 978-84-9879-206-5
Depósito Legal: M-10.746-2011

Impresión
Fernández Ciudad, S.L.

CONTENIDO

AGRADECIMIENTOS

Este libro es fruto de un encuentro patrocinado conjuntamente por tres instituciones y que contó con especial ayuda y estímulo de algunas personas. Antes se había presentado públicamente una versión abreviada de estos textos en la histórica aula magna de la Cooper Union de Nueva York. El acto, celebrado el 22 de octubre de 2009, fue patrocinado por el Institute for Public Knowledge de la Universidad de Nueva York, el Social Science Research Council y la Universidad Stony Brook. Más de mil personas acudieron allí, formaron una cola que daba la vuelta a la manzana y finalmente llenaron el aula magna para escuchar las conferencias de Butler, Habermas, Taylor y West y sus diálogos durante casi cinco horas en total. Además de los cuatro capítulos principales, se recogen aquí las transcripciones retocadas de los diálogos, intercaladas entre las conferencias, ya que también fueron parte del encuentro. Craig Calhoun, que organizó el acto junto con nosotros, se prestó amablemente a escribir el epílogo.

Estamos especialmente agradecidos a los cuatro autores por su participación en el diálogo público y por haber tenido la gentileza de escribir y, después, revisar sus textos y las transcripciones de sus comentarios improvisados. Sin su buena disposición, su generosidad y su osadía no habría sido posible este libro. También estamos en deuda con Craig Calhoun, que consiguió financiación, y con Robert Crease, Eric Kaler y Nancy Squires de la Universidad Stony Brook, quienes proporcionaron ayuda y estímulo adicional. Debemos especial agradecimiento a Ruth Braunstein, Samuel Carter y Evan Ray de la Universidad de Nueva York, por su ayuda en la organización del encuentro; a Charles Gelman y Jessica Polebaum del Social Science Research Council, por su ayuda en la preparación del manuscrito; y a Wendy Lochner de Columbia University

Press, que hizo de la publicación del libro una prioridad editorial. Sobre todo queremos dar las gracias a las casi mil personas que participaron en aquel largo y sin duda histórico acto. Este libro es testimonio de la vitalidad de la esfera pública, en su singular encarnación americana.

Finalmente, queremos agradecer a Editorial Trotta su disposición para hacer posible la edición española del libro —ampliada por la conversación final entre Jürgen Habermas y Eduardo Mendieta—, así como el cuidadoso trabajo de los traductores.

EDUARDO MENDIETA
JONATHAN VANANTWERPEN

INTRODUCCIÓN

Eduardo Mendieta
Stony Brook University

Jonathan VanAntwerpen
Social Science Research Council & New York University

Muchas de nuestras opiniones comunes sobre la religión y la vida pública son mitos que tienen poco que ver con nuestra vida política o con nuestra experiencia cotidiana. Por ejemplo, la religión no es ni meramente privada ni puramente irracional. Y la esfera pública tampoco es un ámbito de franca deliberación racional ni un espacio pacífico de acuerdo libre de coacción. Sin embargo, durante mucho tiempo esas han sido las ideas dominantes sobre la religión y la esfera pública, quizá especialmente en los círculos académicos. Pero en los últimos años, en medio de una extendida recuperación del interés por la relevancia pública de la religión, ha habido una serie de propuestas teóricas cada vez más elaboradas que nos invitan a reconsiderar nuestras categorías más básicas de investigación, análisis y crítica. Así como en una época anterior las feministas y otros estudiosos suscitaron cuestiones fundamentales sobre el sentido de lo público y su relación con lo privado, hoy son las categorías mismas de lo religioso y lo secular* —y del secularismo y de la religión— las que se reexaminan, reelaboran y replantean[1].

Creemos que este replanteamiento constituye una oportunidad. Con esta idea, invitamos a cuatro destacadas figuras de la filosofía política —Judith Butler, Jürgen Habermas, Charles Taylor y Cornel West— a par-

* Al traducir los términos ingleses *secular*, *secularism* o *secularity*, se ha optado por emplear expresiones que mantuvieran la raíz del texto original. Aunque en castellano se emplean con más frecuencia «laico», «laicidad» o «laicismo» con diferentes significados, es cada vez más usual que las traducciones de trabajos escritos en lengua inglesa utilicen «secular» o «secularismo», cuyo sentido es fácilmente comprensible en función del contexto. (*N. de los T.*)

1. Cf. C. Calhoun, M. Juergensmeyer y J. VanAntwerpen, *Rethinking Secularism*, Oxford UP, Nueva York, de próxima publicación.

ticipar en un coloquio sobre «el poder de la religión en la esfera pública». Este libro recoge sus intervenciones. En él, como en el encuentro público que lo inspiró, estos intelectuales hablan entre ellos y también al público en general, y cada uno trata un aspecto distinto del complejo entramado de religión y esfera pública. Los cuatro son estudiosos muy respetados e intelectuales bien conocidos en el ámbito público. Todos son filósofos, aunque han traspasado los confines de la disciplina académica de la filosofía. Cada uno de ellos tiene su propio estilo intelectual, su proyecto filosófico particular, un amplio interés interdisciplinar y un fuerte compromiso público. Juntos representan algunas de las voces filosóficas más originales e influyentes de hoy, y abarcan el espectro de la teoría crítica más reciente, del pragmatismo y el posestructuralismo a la teoría feminista y la teoría crítica de la raza, la hermenéutica, la fenomenología, la filosofía del lenguaje, etc. Tanto en sus propias exposiciones como en su diálogo mutuo, nos ofrecen una muestra viva de su constante preocupación por el lugar de la religión en la esfera pública.

En el estudio de la esfera pública fue precursora la provocativa e incisiva *Historia y crítica de la opinión pública* de Jürgen Habermas, y los actuales debates sobre lo «público» y sus categorías relacionadas siguen estando estrechamente unidos a esta obra pionera, elaborada hace más de cuarenta años y traducida al inglés a finales de los ochenta[2]. El libro ofrecía una reconstrucción histórica del nacimiento, crecimiento y posterior declive de la esfera pública burguesa, pero también intentaba dilucidar sus dimensiones normativas y diseñar un tipo ideal. Según Habermas, la esfera pública, que surgió en el siglo XVIII, se desarrolló como un espacio social, distinto del Estado, de la economía y de la familia, en el que los individuos podían entablar entre ellos deliberaciones sobre el bien común como ciudadanos particulares. Quizás el aspecto más importante de esta estructura social era su estatus de espacio en el que se razona: un ámbito en que se proponían y debatían razones, que eran aceptadas o rechazadas. Teóricamente, la esfera pública era un espacio abierto y sin límites en el que se podían expresar y oír todas las razones. En ella solo se aceptarían los argumentos y las razones que pudieran obtener el asentimiento de todos los participantes. De esta forma, mientras que el Estado poseía el monopolio de la coerción, la esfera pública se convirtió en un espacio social en el que toda fuerza se transformaba en la coerción de

2. J. Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la publicidad burguesa*, Gustavo Gili, Barcelona, 2004. Muchos de los objetivos teóricos posteriores de Habermas o fueron articulados por vez primera en este libro o resultaron de las tensiones y contradicciones apreciadas en él.

la deliberación racional: lo que más tarde Habermas definiría como la «'fuerza sin coerción' del mejor argumento». Al mismo tiempo, en la medida en que la esfera pública burguesa era un ideal que nunca se realizó completamente, se convirtió en una autocrítica incesante de la sociedad moderna que simultáneamente invitaba a un mayor escrutinio de la esfera pública misma.

Como han señalado los críticos de *Historia y crítica de la opinión pública*, en esta obra Habermas no prestó suficiente atención a la religión. En efecto, en su introducción al influyente estudio colectivo titulado *Habermas and the Public Sphere*, Craig Calhoun señaló no solo el relativo «olvido de la religión» por parte de Habermas, sino también —y con más contundencia— sus «prejuicios antirreligiosos»[3]. Sin embargo, en los últimos años, Habermas se ha ocupado cada vez más de cuestiones religiosas[4]. Su contribución a nuestro coloquio, con la que se abre este volumen, se basa en sus últimas intervenciones y las lleva más lejos[5]. Reflexionando sobre la ambigua y problemática noción de «lo político» —relacionada en particular tanto con la obra de Carl Schmitt como con la de Leo Strauss—, critica la concepción clerical-fascista de Schmitt, para quien lo político es la fuente vinculante de toda autoridad, y contra eso Habermas se opone a los intentos más recientes de recuperación de la teología política. En lugar de ello, sostiene que el «concepto con connotaciones religiosas» de lo político debe ser consignado a la historia, ya que corresponde a un estadio temprano de la evolución social, cuando el poder del Estado estaba garantizado por una visión mitológico-religiosa del mundo. Lo político, sugiere Habermas, representa la imagen de la

3. Cf. C. Calhoun (ed.), *Habermas in the public sphere*, MIT Press, Cambridge, 1992, pp. 35-36. Cf. también en el mismo volumen los capítulos de Keith Michael Baker, David Zaret y Lloyd Kramer. Después Habermas reconoció que una versión revisada del libro tendría que prestar mayor atención a la influencia de la religión en el nacimiento de la esfera pública. Para ello, pueden consultarse sus «Further Reflections on the Public Sphere» y sus «Concluding Remarks» al libro editado por Calhoun.

4. Cf. E. Mendieta, *Global Fragments: Globalizations, Latinoamericanism, and Critical Theory*, SUNY Press, Albany, 2007. Especialmente, el capítulo 8: «The Linguistification of the Sacred as a Catalyst of Modernity: Jürgen Habermas on Religion». [Cf. E. Mendieta, «Introducción: La lingüistificación de lo sagrado como catalizador de la modernidad», en J. Habermas, *Israel o Atenas*, Trotta, Madrid, 2001, pp. 11-50.] Véase también lo que señala Habermas en E. Mendieta (ed.), *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity*, Polity, Cambridge, 2002.

5. Entre ellas, hay que destacar dos intervenciones recientes: el diálogo con el entonces cardenal Ratzinger (hoy papa Benedicto XVI) y la larga atención a la obra del filósofo político John Rawls. Ambos textos se pueden encontrar ahora en J. Habermas, *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2006.

sociedad como un todo y constituye «el campo simbólico en el que las primeras civilizaciones formaron una imagen de sí mismas». Pero hoy día esta concepción de lo político ha llegado a ser no solo anacrónica sino retrógrada. El sistema político ha sido sometido a un proceso de desmitificación del poder gracias a la deliberación en la esfera pública. De hecho, la sociedad ya no puede ser entendida como un todo, precisamente porque ahora sus autorrepresentaciones son diversas, discutidas y discutibles.

Entonces ¿cómo se explica la reciente y sonada reaparición de la teología política con su central y al parecer anacrónico concepto de lo político? Habermas apunta a la experiencia de la sociedad mundial contemporánea, percibida como un monstruo gobernado por fuerzas económicas inexorables aparentemente fuera de todo control humano. De esa forma, la teología política contemporánea ofrece la esperanza de una política sustantiva, frente a esa concepción más común que ve a los ciudadanos como meros clientes o títeres, atrapados dentro de una sociedad sin capacidad de autodeterminación política. Pero las promesas de la teología política son ilusorias y peligrosas, según Habermas, porque presuponen la vuelta a un período anterior al sometimiento del poder del Estado a la ley y a la esfera pública. Frente a los intentos de recuperar la teología política, Habermas recurre a la propuesta sobre la religión en la esfera pública de John Rawls. Habermas critica pero también aprecia los argumentos de Rawls, que aparece aquí como modelo de una concepción en la que no podemos confundir la secularización del Estado con la secularización de la sociedad.

Reconociendo que la religión no se ha marchitado bajo la presión de la modernización, Habermas ha subrayado cada vez más la importancia de cultivar una postura «postsecular», una concepción que tiene en cuenta la persistente vitalidad general de la religión al tiempo que subraya la importancia de «traducir» los contenidos éticos de las tradiciones religiosas para incorporarlos a una perspectiva filosófica «postmetafísica». La actitud postsecular considera las fuentes religiosas del sentido y de la motivación como una ayuda, e incluso como aliados indispensables, para combatir las fuerzas del capitalismo global, pero también recalca la diferencia crucial entre fe y conocimiento[6]. Las prácticas religiosas y la perspectiva que ofrecen, concluye, siguen siendo fuentes

6. Cf. en este mismo volumen la entrevista de Eduardo Mendieta con Habermas, «¿Una sociedad mundial postsecular», *infra*, pp. 127-145. La entrevista se publicó originalmente en *The Immanent Frame*. Disponible en http://blogs.ssrc.org/tif/2010/02/03/a-postsecular-world-society/. Consultado el 1 de marzo de 2010.

importantes de valores que nutren la ética de la ciudadanía multicultural y fomentan la solidaridad y el respeto entre todos. Pero para que se pueda disponer del «potencial capital semántico de las tradiciones religiosas» con el fin de enriquecer la cultura política (y, en particular, las instituciones democráticas), hay que traducirlas a un idioma secular y a un «lenguaje universalmente accesible», tarea que recae no solo sobre los ciudadanos creyentes, sino sobre todos los ciudadanos —creyentes o no creyentes— implicados en el uso público de la razón.

En el capítulo siguiente, Charles Taylor discrepa de esta concepción de la razón pública y pone en cuestión nuestras concepciones del secularismo. Si Habermas se muestra muy crítico con los intentos recientes de renovar el concepto de lo político y parece pensar que el Estado secular moderno podría arreglárselas muy bien sin un concepto como ese, Taylor sugiere otra opción. Según él, las sociedades democráticas están organizadas en torno a una fuerte «filosofía de la civilidad»: una concepción normativa relacionada con lo que denomina «el orden moral moderno».

El nacimiento y desarrollo de esta concepción del orden moral moderno es algo que Taylor ha estudiado en profundidad en sus últimos trabajos, primero en un volumen relativamente breve titulado *Imaginarios sociales modernos* y después en su monumental *A Secular Age*[7]. Los imaginarios sociales modernos, dice, conforman el orden moral moderno y a la vez son conformados por él, y constituyen no «un conjunto de ideas», sino «más bien lo que hace posibles las prácticas de una sociedad, al darles sentido»[8]. Junto con el mercado y la ciudadanía democrática, el concepto de «esfera pública» activa tales imaginarios, ofreciendo una visión del orden social como producto de acciones individuales de otros, que reflejan y a la vez reproducen aspectos importantes de la vida social moderna.

Así pues, las sociedades democráticas modernas están organizadas en torno a nuevas ideas de orden, y en la medida en que entre ellas se incluyen las integradas dentro del concepto de esfera pública, dichas sociedades están organizadas en torno a una nueva concepción de lo político. Ahora bien, las democracias plurales no pueden volver a una concepción totalmente compartida de la vida social y política, sino que están obligadas a buscar lo que Rawls llama *overlapping consensus*. Pero ¿cuál habría de ser el papel de los argumentos religiosos en el logro de este consenso?

7. Cf. Ch. Taylor, *Imaginarios sociales modernos*, Paidós, Barcelona, 2006. Y también *A secular Age*, Harvard UP, Cambridge, 2007.

8. Cf. Ch. Taylor, *Imaginarios sociales modernos*, cit., p. 13.

Taylor discrepa de Habermas también en este punto. Exigiendo una «drástica redefinición del secularismo» y criticando la persistente «obsesión con la religión» —un énfasis equivocado en la singularidad de la religión que, según él, Habermas comparte con Rawls y con otros filósofos políticos—, Taylor cree que el lugar de la religión en la esfera pública no debería ser considerado un «caso especial», aunque por muchas razones históricas haya llegado a ser así.

La idea de que el secularismo debería considerar la religión un caso especial, sostiene Taylor, procede en buena parte de la historia del secularismo occidental y, especialmente, de su nacimiento en los dos importantes «contextos fundacionales» de Estados Unidos y Francia, en los que la religión fue una preocupación importante (aunque de manera distinta en cada caso). La obsesión con la religión, señala, tiene sus raíces epistemológicas más profundas en el antiguo «mito» de la Ilustración, un mito que otorga un estatus especial y privilegiado a la razón no religiosa —«la sola razón»— y en cambio concibe las posturas con fundamento religioso como «dudosas y al final válidas solo para convencer a personas que ya aceptan los dogmas en cuestión». Esta distinción, que aparece en la obra de Habermas como una especie de «ruptura epistémica» entre la razón secular y el pensamiento religioso, es en último término según Taylor insostenible, pues la noción de neutralidad estatal que motiva el secularismo es una respuesta a la diversidad no solo de posturas religiosas sino también de posturas no religiosas. A juicio de Taylor, no hay razón alguna para hacer de la religión un caso aparte, distinto de los puntos de vista no religiosos.

En lugar de un concepto de secularismo obsesionado con la religión como problema central, Taylor ofrece uno alternativo entendido como equilibrio o coordinación entre reivindicaciones sobre diferentes bienes que las sociedades democráticas consideran fundamentales. Señala que podemos entender estos bienes fundamentales como diferentes desarrollos o lecturas de los tres valores profesados por la Revolución francesa: libertad, igualdad y fraternidad. Elaborando una «polisemia revisionista» que subraya los esfuerzos por garantizar estos bienes sociales primarios, Taylor concluye que los regímenes que merecen el calificativo de *secularistas* han de concebirse ante todo no como «baluartes contra la religión», sino más bien como los que responden de forma razonable a la irreversible y siempre creciente diversidad interna de las sociedades modernas. Las respuestas apropiadas a esa diversidad, que deberían buscar maximizar las metas básicas de libertad y de igualdad entre creencias fundamentales, tienen que estar adaptadas al contexto, y no existe ninguna fórmula que pueda determinar la configura-

ción de un régimen secular en concreto. En muchos países occidentales, donde el secularismo nació inicialmente como un instrumento para protegerse de la dominación religiosa, ha habido después una mayor diversidad de creencias fundamentales, religiosas, no religiosas e irreligiosas. En esos contextos, como en otros, señala Taylor, es necesario equilibrar la libertad de conciencia con la igualdad de trato y, en particular, no limitar de forma innecesaria la libertad religiosa de las minorías inmigrantes, cuyas prácticas religiosas en algunos casos se han tenido por contrarias a normas seculares y a disposiciones institucionales históricamente adoptadas.

Sigue después la contribución de Judith Butler, tras un breve diálogo entre Habermas y Taylor. Si estos ofrecen genealogías socio-teóricas y narrativas hermenéuticas sobre la esfera pública, Butler realiza lo que se puede llamar una «sintaxis de lo público». En su aportación más atrevida a la teoría política de lo público, *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, Butler exploró qué significa que seamos «seres que requieren el lenguaje para ser»[9]. En un capítulo central del libro sobre la «vulnerabilidad lingüística», examina el «ritual de interpelación», por el que los agentes sociales son llamados a la existencia: se los nombra, se les dirige la palabra y se les dirige a la posición de sujetos. Cuando nos traen a la existencia social, sostiene Butler, no hay modo de evitar la posibilidad de ser interpelados de modo injurioso, inquietante o molesto[10]. A ello se añade que ser un sujeto capaz de hablar significa estar abierto precisamente a esas interpelaciones inesperadas. Esta vulnerabilidad radical tiene evidentes consecuencias políticas. Por lo menos, hace explícitas las condiciones bajo las cuales es posible la política. Así, por ejemplo, una política que rechaza y desatiende la vulnerabilidad lingüística, sostiene Butler, supone la misma prerrogativa de actuar como tarea política. La política es una respuesta al riesgo que comporta la vulnerabilidad constitutiva del actuar.

La contribución de Butler a este libro plantea de nuevo la cuestión de la política, la esfera pública y la vulnerabilidad. En este sentido, se puede leer como el cumplimento de la promesa que hizo en un artículo

9. J. Butler, *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, Routledge, Nueva York, 1997.

10. Como dice Butler: «No hay forma de hacerse inmune a la vulnerabilidad primaria y la susceptibilidad a la llamada de reconocimiento que solicita la existencia, a la primaria dependencia de un lenguaje que no hicimos nosotros, para adquirir un estatuto ontológico provisional [...]. La apelación, que abre la posibilidad del actuar, al mismo tiempo cancela la posibilidad de una autonomía radical» (*Excitable Speech*..., cit., p. 26).

aparecido en *The London Review of Books*, con el título «No, It's not Anti-semitic»[11]. En aquel texto lleno de fuerza, Butler se enfrentaba a esa estrategia que pretende controlar un determinado tipo de discurso que circula por la esfera pública: «aterrorizar con la acusación de antisemitismo y producir un clima de temor por medio del uso táctico de un juicio atroz con el que ninguna persona progresista querría identificarse»[12]. A esta estratagema opone ella otro *ethos*, que exige hablar en contra de la violencia ilegítima del Estado, aun en el caso de que «suponga un riesgo para nosotros mismos»[13]. En el texto aquí recogido, Butler hace un desarrollo ulterior de ese *ethos* y muestra cómo está relacionado con la vulnerabilidad.

Su exposición comienza con unas agudas observaciones que perfilan con claridad los objetivos de todo el libro. Butler llama la atención sobre la pluralidad de concepciones religiosas que existen en la esfera pública, y sostiene que la misma esfera pública es fruto de ciertas tradiciones religiosas, que «contribuyen a establecer una serie de criterios para delimitar lo público respecto de lo privado». En sí misma, la secularización puede no significar necesariamente la desaparición de la religión, pero, de hecho, «para la religión puede ser una forma fugitiva de sobrevivir». Estas incitantes e iluminadoras observaciones conducen a un dilema más concreto: a la tensión entre la religión y la vida pública cuando la crítica pública al Estado de Israel se considera una muestra de antisemitismo o antijudaísmo y, al mismo tiempo, criticar abierta y públicamente esa violencia de Estado es de algún modo una obligación ética en un marco judío, religioso o no.

Teniendo en cuenta esta particular obligación ética, Butler empieza a delinear un *ethos* judío del exilio y la desposesión, en cuyo centro se encuentra el concepto de cohabitación. Quien ha sido convertido en refugiado permanente, sostiene, ha de afrontar siempre la precariedad de su habitar. Entonces se revela la verdad de la condición humana: que todo habitar es siempre un cohabitar y que este cohabitar es siempre frágil. Inspirándose en las tradiciones de la diáspora judía para recuperar el ideal de la cohabitación, Butler subraya tanto su valor como su carácter inevitable. «Cohabitar es algo anterior a cualquier comunidad posible, a cualquier nación o vecindad», escribe. «Podemos elegir dónde vivir y con

11. Este ensayo fue publicado más tarde con el título «La acusación de antisemitismo: Israel, los judíos y el riesgo de la crítica pública», en J. Butler, *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*, Paidós, Buenos Aires, 2006, pp. 133 ss.
12. *Ibid.*, p. 154.
13. *Ibid.*, p. 136.

quién, pero no podemos elegir con quién cohabitar la tierra». Pretender decidir con quién cohabitar es intentar apoderarse de una condición básica de la existencia social y política. Según Butler debemos más bien procurar activamente preservar «el carácter no elegido de la cohabitación inclusiva y plural». Como tal, el ideal —y la realidad originaria— de la cohabitación constituye la base para la crítica pública a la violencia del Estado de Israel, y también representa la otra cara de la desposesión fundamental característica del actuar vulnerable y lesionable. Quizá no sea inexacto afirmar que la esfera pública —conformada, como está, por los «límites de lo audible y sensible» y por exclusiones de diversa índole— es precisamente el lugar donde afrontamos juntos el riesgo de la desposesión y de la vulnerabilidad y lesionabilidad. Además, este análisis de la fragilidad humana fue elaborado y preservado por un grupo de pensadores cuya identidad religiosa y étnica fue hecha posible, pero también expropiada, por ciertas modalidades de la esfera pública.

El último de los cuatro textos principales de este libro pertenece a un intelectual y crítico de la cultura que ha conformado y ha sido conformado por la esfera pública, Cornel West. Al comienzo de nuestro encuentro público, Habermas se refirió a él como un interlocutor ideal. De hecho, West ha transformado el significado de «público» en la expresión «intelectual público», por su papel de icono cultural, por ser un filósofo del recitado*, y —como él dice— «un artista de *blues* en la vida de la mente, un hombre del *jazz* en el mundo de las ideas». Si Sócrates hubiera nacido en los Estados Unidos del *fin de siècle*, quizás no sería exagerado decir que se habría implicado públicamente tanto como West: como un tábano, un provocador filosófico y una comadrona intelectual. Sus continuas intervenciones en la esfera pública norteamericana, y fuera de ella, siempre han incitado a sus oyentes a tomar más en serio la dimensión profética de la religiosidad, y a la vez han hecho posible una positiva pero también crítica evaluación de los logros de la democracia norteamericana. Su aportación a nuestro coloquio no ha sido una excepción, y la recogemos con pocas correcciones editoriales.

La voz de West es inconfundible en la vida pública norteamericana. Sus trabajos son claramente socialistas, cristianos y de corte filosófico. Ha calificado su concepción como materialismo histórico, historicismo hermenéutico, democracia socialista, religiosidad cristocéntrica y profé-

* *Spoken-word philosopher*, en el original. *Spoken word* es una forma de recitado que consiste en un monólogo en verso o prosa, con o sin acompañamiento musical. Cornel West cultiva este género y ha grabado discos con algunas piezas. [*N. de los T.*]

tica negra, existencialismo trágico, pragmatismo democrático y «pragmatismo profético»[14]. No obstante el aliento ecuménico y la prodigiosa riqueza de fuentes que informa su pensamiento, podemos identificar cuatro pilares fundamentales en su concepción filosófico-religiosa. El primero es un marcado estilo de cristianismo profético, formado en la experiencia afroamericana. El segundo es un análisis de la explotación social según el materialismo histórico, que conecta explotación racial, de género y de clase. En tercer lugar, la asimilación y transformación de la tradición pragmatista americana, con su acento en la determinación democrática y la mejora social. Y, finalmente, hay en West una original forma de humanismo existencialista, atemperado por el reconocimiento de lo tragicómico en la vida humana[15].

En los últimos años, West ha seguido acentuando la dimensión profética, cristocéntrica y tragicómica de su enfoque profético, subrayando sobre todo que la tradición cristiana ofrece una forma existencialista de entender «las crisis y los traumas de la vida» y que permite mantener «a cierta distancia el absurdo tan evidente en la vida, pero sin borrar ni elidir el aspecto trágico de la vida»[16]. Como él dice, «la cultura de los miserables del mundo es profundamente religiosa. Estar en solidaridad con ellos requiere no solo un reconocimiento de aquello a lo que se enfrentan, sino también un aprecio por su forma de enfrentarse a su situación. No hace falta ser creyente para apreciarles, pero si uno lo es tiene mayor acceso a los mundos vitales de esta gente»[17]. Por esta razón, West ha tomado una postura crítica con dos destacados defensores del liberalismo norteamericano, John Rawls y Richard Rorty, a los que critica por adoptar un secularismo dogmático que somete a control la esfera pública y así la vacía de voces potencialmente ilustradas. «¿No deberían preocuparnos —pregunta— el dogmatismo y el autoritarismo disfrazados de secularismo que aplastan el diálogo y abortan el debate? Las prácticas democráticas —el diálogo y el debate en el discurso público— son siempre desordenadas e impuras. Un

14. Cf. C. West, *La evasión americana de la filosofía: una genealogía del pragmatismo*, Editorial Complutense, Madrid, 2008, especialmente el capítulo 6: «El pragmatismo profético: crítica cultural y compromiso político». Puede consultarse asimismo C. West, *Prophesy Deliverance! An Afro-American Revolutionary Christianity*, Westminster, Philadelphia, 1982, en particular el capítulo 5: «Afro-American Revolutionary Christianity».

15. Cf. E. Mendieta, *Global Fragments...*, cit., capítulo 9: «Which Pragmatism? Whose America? On Cornel West».

16. C. West, *La evasión americana de la filosofía...*, cit., p. 350.

17. *Ibid.*, p. 351.

control secular puede ser tan arrogante y coercitivo como un control religioso»[18].

La contribución de West ejemplifica precisamente esta advertencia y nos recuerda la importancia de «abrirte a distintos discursos, razonamientos, que te ponen contra las cuerdas». Los pensadores seculares, explica, «deben adquirir mejor oído para la religión», y todos «debemos intentar, con empatía e imaginación, adentrarnos en la cosmovisión de los otros, para entender por qué hay personas a las que convencen esos argumentos o esas razones por las que son agnósticos o ateos o lo que sea». Lo que hace su contribución distinta y convincente es que aquí West encarna el poder de la voz religiosa en lo público. Más que ofrecer un texto filosófico, un comentario analítico-social o incluso una reconstrucción hermenéutica, West realiza una traducción vigorosa y magistral entre las tradiciones y los lenguajes que dan sustancia y espesor a la esfera pública. Sincopando y con estribillos de filosofía y poesía, de escritura y canciones, West hace una conmovedora llamada a reconocer el poder de la religión en medio de nosotros. Ese poder emana de las distintas tradiciones religiosas que actúan como depósitos de nuestra memoria cultural y como compendios de nuestros anhelos utópicos. Las perspectivas religiosas, dice West, al ofrecernos un «giro profético», suministran concepciones morales distintivas, brújulas para rastrear la miseria y la desesperación humanas en nuestro mundo, y, finalmente, «un poder empático e imaginativo que planta cara a los poderes hegemónicos siempre activos».

Después del texto de West, de un breve diálogo entre Butler y West y un debate final entre los cuatro autores, cerramos estas páginas con un epílogo de Craig Calhoun, moderador de ese debate y organizador, junto con nosotros, del encuentro que inspiró el libro. Presidente del Social Science Research Council de Nueva York y director del Institute for Public Knowledge de la Universidad de Nueva York, Calhoun es un investigador interdisciplinar de renombre mundial, un destacado pensador en los debates norteamericanos sobre la esfera pública y un sagaz observador del fenómeno religioso. En su epílogo examina qué lugar corresponde a la religión en la esfera pública norteamericana, para después pasar a una breve e incisiva consideración de cada uno de los cuatro capítulos precedentes. Su perspectiva es histórica y teórica a la vez. Aunque el protagonismo público de la religión, escribe, todavía es capaz de alarmar a los pensadores seculares, de hecho la religión siempre ha sido un elemento importante de la vida pública norteamericana, pese a que los debates que periódicamen-

18. C. West, *Democracy Matters: Winning the Fight Against Imperialism*, Penguin, Nueva York, 2004, p. 161.

te suscita han ocasionado confusión y enfrentamiento. Esbozando una narración transcultural y de gran riqueza histórica sobre la continua contribución de la religión a los debates y movimientos culturales, políticos, sociales y filosóficos contemporáneos, Calhoun ilustra además una dialéctica, a veces productiva, entre secularización y vitalidad religiosa. La compleja y contradictoria vitalidad de la religión, concluye Calhoun, no puede ser —y quizá no debería ser— fácilmente absorbida en la esfera pública. Pero ya se presente como amenaza o como inspiración, como convicción irreflexiva o como desafío profético, el poder de la religión en la esfera pública exige y merece una cuidadosa atención por nuestra parte.

LO POLÍTICO: EL SENTIDO RACIONAL DE UNA CUESTIONABLE HERENCIA DE LA TEOLOGÍA POLÍTICA

Jürgen Habermas

En los Estados democráticos del bienestar de la segunda mitad del siglo XX, la política tenía todavía la capacidad de dirigir los subsistemas divergentes; aún podía contrarrestar las tendencias hacia la desintegración social. Así, bajo las condiciones del *embedded capitalism* [capitalismo integrado] la política podía tener éxito en ese empeño *dentro del marco del Estado-nación*. Hoy, bajo las condiciones del capitalismo globalizado, las posibilidades de la política para proteger la integración social se están reduciendo peligrosamente. A medida que la globalización económica avanza, el bosquejo de la modernización social que hizo la teoría de sistemas se está haciendo realidad con perfiles cada vez más nítidos.

Según esta interpretación, la política entendida como autodeterminación democrática ha llegado a ser tan imposible como superflua. Los subsistemas funcionales autopoiéticos se rigen por su propia lógica, constituyen entornos unos para otros y, desde hace tiempo, se han independizado de las subcomplejas redes de los diversos mundos de la vida de la población. La política se ha convertido en el código de un subsistema administrativo autosuficiente, hasta el punto de que la democracia corre el peligro de convertirse en una mera fachada que los organismos ejecutivos muestran a sus indefensos clientes. La integración sistémica responde a imperativos funcionales y abandona la integración social como un mecanismo demasiado torpe y pesado. Como esta última procede por medio de la intención de los actores, su funcionamiento tendría que apoyarse en las estructuras normativas de los mundos de la vida, que, sin embargo, son marginados cada vez más.

Bajo las exigencias de unos imperativos económicos que ejercen un dominio cada vez mayor sobre las esferas privadas de la vida, los intimi-

dados individuos se refugian cada vez más en la burbuja de sus intereses privados. Su disposición para implicarse en la acción colectiva, y la conciencia de que los ciudadanos pueden determinar colectivamente las condiciones sociales de su vida por medio de la acción solidaria, se debilitan bajo la fuerza de los imperativos sistémicos. La erosión de la confianza en el poder de la acción colectiva y la atrofia de las sensibilidades normativas refuerzan, sobre todo, un escepticismo ya latente sobre la autocomprensión ilustrada de la modernidad. De ahí que el riesgo inminente de que la democracia se convierta en un modelo «obsoleto» (Lutz Wingent) sea el problema que otorga nueva actualidad al aparentemente anticuado concepto de *lo político*.

Por lo menos para algunos filósofos franceses e italianos contemporáneos, en la tradición de Carl Schmitt, Leo Strauss y Hannah Arendt, así como para algunos estudiosos de Jacques Derrida, el concepto clásico de «lo político» es un antídoto contra las tendencias despolitizadoras de nuestro tiempo (por mencionar solo a algunos: Ernesto Laclau, Giorgio Agamben, Claude Lefort y Jean-Luc Nancy[1]). Estos colegas llevan su razonamiento político a ámbitos metafísicos y religiosos, lo que parece trascender el tipo trivial de política administrativa y de lucha por el poder tal como la conocemos. Claude Lefort apela a la diferencia entre *le politique* (lo político) y *la politique* (la política) para que seamos conscientes de que «una sociedad que olvida sus fundamentos religiosos se fatiga en vano bajo la ilusión de la pura inmanencia»[2].

Aunque comparto las intenciones de Lefort, creo que el tiempo en que la filosofía podía imponerse a otras disciplinas pertenece ya al pasado. Hoy las ciencias sociales reivindican el sistema político como su objeto propio; se ocupan de la «política», es decir, de la lucha por el poder y del ejercicio del poder, y también de las «políticas», esto es, de las metas y las estrategias que se proponen los actores políticos en distintas áreas políticas. Además de la teoría política normativa, los filósofos han perdido desde hace tiempo su particular competencia sobre el «sistema político». «Lo político» no parece constituir ya un tema filosófico importante al lado de las «políticas» y la «política». Y sin embargo, hay razones para dudar de si las tradiciones de la Ilustración aún pueden generar motiva-

1. Cf. O. Marchart, *Die politische Differenz*, Suhrkamp, Berlín, 2010. [En castellano: *El pensamiento político posfundacional: la diferencia política en Nancy, Lefort, Badiou y Laclau*, FCE, Buenos Aires, 2009.] Cf. también Th. Bedorf y K. Röttgers (eds.), *Das Politische und die Politik*, Suhrkamp, Berlín, 2010.

2. Cf. Cl. Lefort, «¿Permanencia de lo teológico-político?», en *La incertidumbre democrática. Ensayos sobre lo político*, Anthropos, Barcelona, 2004, pp. 52-106; cita, p. 72.

ciones y tendencias sociales suficientes para preservar con sus propios recursos los contenidos normativos de la modernidad. Estas dudas me llevan a preguntar si podemos dar un sentido racional al concepto ambivalente de «lo político». Permítanme primero revisar un uso puramente descriptivo del término: desde un punto de vista empírico, «lo político» a lo sumo designa ese campo simbólico en que las civilizaciones antiguas formaron por primera vez una imagen de sí mismas.

1

Desde un punto de vista histórico, «lo político» nos retrotrae a los orígenes de las sociedades organizadas estatalmente, como por ejemplo los imperios antiguos de Mesopotamia, Siria y Egipto, en los que la integración social había sido en parte transferida de las estructuras de parentesco a las formas jerárquicas de las burocracias imperiales. La emergencia del complejo de la ley y del poder político hizo nacer una nueva exigencia funcional, la de la legitimación de la autoridad política. No puede darse por supuesto que una persona o varias puedan tomar decisiones que vinculan colectivamente a todos: deben estar legitimadas para hacerlo[3]. Solo estableciendo una conexión convincente entre la ley y el poder político y las creencias y prácticas religiosas los gobernantes podían estar seguros de que el pueblo seguiría sus órdenes. Si el sistema legal adquiere así estabilidad por el poder sancionador del Estado, la autoridad política depende a su vez de la fuerza legitimadora de la ley, que posee un origen sagrado. La religión debe su capacidad de legitimar a que su poder para convencer proviene de raíces propias. Estas se encuentran en las nociones de salvación y condena (*Heil und Unheil*) y en las prácticas correspondientes que surgen para hacer frente a las fuerzas redentoras y a las amenazantes[4].

La ley y el poder judicial monárquico deben pues su aura sagrada a las narraciones mitológicas que vinculaban a las dinastías gobernantes con las divinas. Al mismo tiempo, las prácticas rituales arcaicas se convirtieron en rituales del Estado, y la sociedad como un todo se representaba a sí misma en la figura del soberano. Precisamente es esta dimensión simbólica en

3. Esta es una de las condiciones del surgimiento del poder político como medio de integración social. Cf. J. Habermas, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Trotta, Madrid, 2010[6], pp. 204-212.

4. Utilizo el término «religión» en sentido amplio, que incluye el mito y la magia. Cf. M. Riesebrodt, *The Promise of Salvation: A Theory of Religion*, University of Chicago Press, Chicago, 2009.

la que se fusionan política y religión la que puede ser descrita utilizando con propiedad el concepto de «lo político». La colectividad se ve reflejada en la auto-representación del soberano como una comunidad política que *intencionadamente* —esto es, de forma consciente y deliberada— logra cohesión social por medio del ejercicio del poder político. Así, «lo político» significa la representación simbólica y la autocomprensión colectiva de una comunidad, que se diferencia de las sociedades tribales por un cambio reflexivo a una forma *consciente* más que espontánea de integración social. En la autocomprensión de este tipo de organización política el lugar del control se desplaza a la acción colectiva[5]. Ahora bien, «lo político» como tal no pudo convertirse en un tema del discurso mientras las narraciones míticas fueron el único medio de representación simbólica.

Debemos las primeras *concepciones de lo político* discursivamente elaboradas al pensamiento normativo (*Nomos-denken*) de Israel, China y Grecia y, de forma más general, al avance cognitivo que supuso la Era Axial, es decir, a las cosmovisiones metafísicas y religiosas que surgieron en aquella época. Estas cosmovisiones construyeron perspectivas que permitieron a las emergentes élites intelectuales formadas por profetas, sabios, monjes y predicadores ambulantes trascender las cuestiones mundanas, incluidos los procesos políticos, y adoptar una postura de distanciamiento hacia ellas en bloque. De ahí en adelante, también los soberanos políticos podían ser objeto de crítica. La referencia a una divinidad fuera de este mundo o al fundamento interno de la ley cósmica libera la mente humana del yugo de una retahíla narrativamente ordenada de acontecimientos bajo el dominio de los poderes míticos y hace posible una búsqueda individual de la salvación.

Una vez producida esta transformación, el soberano político no puede seguir siendo percibido como la manifestación de lo divino, sino únicamente como su *representante* humano. Desde entonces, él, como persona humana, se encuentra también *subordinado* al *nomos* que es el patrón para medir toda acción humana. Como las cosmovisiones de la Era Axial hacen posible tanto la legitimación como la crítica de la autoridad política, en los imperios antiguos «lo político» estaba marcado por una tensión ambivalente entre poderes religiosos y políticos. Aunque la creencia en la legitimidad, apoyada por la religión, puede muy bien ser manipulada, no se encuentra nunca a completa disposición del sobera-

5. Claude Lefort habla en este contexto de *mise en forme* en el doble sentido de *mise en sens* y de *mise en scène*: «En la ordenación de esas relaciones, una sociedad solo adviene a sí misma instituyendo y proporcionándose, a través de mil signos, una casi representación de sí misma» («¿Permanencia de lo teológico-político?», cit., p. 59).

no[6]. Este precario equilibro puede ser estudiado en la baja Edad Media europea, en las relaciones entre el emperador y el papa. Este marcado salto histórico da una idea del largo periodo de tiempo durante el cual hablar de «lo político» tenía un significado claro: el orden simbólico de la autorrepresentación colectiva de las comunidades políticas en la imagen especular de los soberanos cuya autoridad estaba legitimada por un poder sagrado.

En la situación, completamente distinta, del periodo moderno, las concepciones occidentales de «lo político», perfiladas con claridad en la filosofía griega y la teología cristiana, han perdido su «contexto vital» (*Sitz im Leben*), por así decir. Para Carl Schmitt, el poder unificador e integrador de «lo político», tal y como se había mantenido a lo largo del Sacro Imperio Romano Germánico, pudo sobrevivir solo gracias a la autoridad soberana de los monarcas cristianos en los Estados absolutistas de los comienzos de la Edad Moderna. En lo que sigue, examinaré primero esta tesis de que «lo político» tomó la forma de un régimen absolutista de tipo hobbesiano (2), y después discutiré brevemente la tristemente célebre concepción con la que Schmitt, desde su perspectiva de que llega a su fin una «era de los Estados», intentó renovar el concepto de lo político bajo las condiciones de una democracia de masas autoritaria (3)[7]. A continuación, usaré el liberalismo político de Rawls como contraejemplo (4) y, finalmente, analizaré si podemos todavía dar al concepto de «lo político» con connotaciones religiosas un sentido racional en el contexto actual de la democracia liberal (5).

2

En la descripción que Carl Schmitt hizo del primitivo Estado moderno, la autoridad política seguía extrayendo su legitimidad de la creencia en la autoridad de un Dios todopoderoso. Los rasgos de racionalidad del aparato estatal moderno subrayan incluso el carácter consciente de una forma de integración social lograda gracias a la intervención política. Desde este punto de vista, aspectos esenciales del concepto clásico de «lo político», en otro tiempo hechos a medida de los imperios antiguos, ahora parecen estar concentrados en el poder de decisión del soberano moderno. Pero un análisis histórico más detenido muestra que esta descripción es engañosa. En términos funcionales, la formación de

6. Cf. M. Riesebrodt, *The Promise of Salvation...*, cit., p. 14, pp. 17-18.
7. Cf. el prólogo de Schmitt de 1963 a su libro *El concepto de lo político* (Alianza, Madrid, 2002, pp. 39-48).

los primeros Estados modernos puede entenderse como una respuesta al potencial explosivo que acompaña tanto al surgimiento del capitalismo como al cisma confesional. El Estado moderno responde, por una parte, a los imperativos económicos de un sistema de intercambio económico regulado por el mercado —y que, por tanto, opera con independencia de las estructuras políticas— y, por otra, a la necesidad de apaciguar las cruentas guerras de religión.

Ya al comienzo del período, el nuevo modelo de producción surgió como el motor de un proceso de diferenciación funcional que llevó a una reordenación heterárquica de la sociedad y, al mismo tiempo, redujo la administración burocrática al papel de un subsistema social más entre otros. Esto marcó la disolución paulatina de la penetración mutua entre las estructuras políticas y sociales típica de los imperios antiguos. La sociedad que se ha diferenciado del Estado pierde sus rasgos *politomórficos*. Si seguimos entendiendo lo «político» como el medio simbólico de autorrepresentación de una sociedad que conscientemente influye en los mecanismos de integración social, entonces la expansión del mercado en el interior de los Estados territoriales implica de hecho un cierto nivel de «despolitización» de la sociedad en general. Pero contra el diagnóstico de Schmitt, ya en la modernidad temprana, dentro del esquema del Estado soberano, se dio un paso decisivo en la neutralización de «lo político».

Los ciudadanos, al haber logrado la independencia económica, aunque al precio de ser relegados a los ámbitos privados, no pueden ser excluidos indefinidamente del disfrute de los derechos civiles ni de la participación política. Al mismo tiempo, los conflictos religiosos causados por la Reforma, y con los que no pudieron acabar del todo los edictos de tolerancia autoritarios promulgados desde arriba, también se resolvieron finalmente con el reconocimiento de la libertad religiosa y de expresión. Ya durante la modernidad temprana, estos dos hechos prefiguraron la «neutralización» de «lo político», mientras que Carl Schmitt quiere culpar de esa clase de «despolitización» a los regímenes liberales del siglo XIX y principios del siglo XX. En realidad, la especificación funcional de la administración política priva ya al Estado moderno de algo de su poder para impregnar y estructurar la sociedad *como un todo*. Schmitt se equivoca al atribuir la disolución de la amalgama entre religión y política que asociamos con «lo político» en su forma tradicional solamente al momento en que las revoluciones liberales de finales del siglo XVIII ratificaron la secularización de la autoridad estatal[8].

8 Esta interpretación históricamente distorsionada proviene, a mi juicio, de que Carl Schmitt olvida los orígenes de la modernidad en el pensamiento medieval (cf. para

En lo referente a la secularización, no es solo el problema del cisma confesional y la realidad del pluralismo lo que reclamaba una autoridad estatal secular capaz de tratar imparcialmente las reivindicaciones de todas las comunidades religiosas; aparte de eso, la autodeterminación democrática de los ciudadanos ya priva a la legitimación del poder político de su carácter metasocial o, dicho de otro modo, de su referencia a una autoridad trascendente que opera desde fuera de la sociedad. Esta ruptura con el modelo tradicional de legitimación plantea la pregunta de si una justificación de los imperativos constitucionales en los términos seculares de soberanía popular y derechos humanos clausura la dimensión de «lo político» y por tanto deja anticuado el concepto de «lo político» con connotaciones religiosas[9]. ¿O acaso el *locus* de «lo político» simplemente se desplaza del Estado a la formación democrática de la opinión y de la voluntad de los ciudadanos dentro de la sociedad ci-

ello el excelente análisis de L. Honnefelder, *Woher kommen wir? Ursprünge der Moderne im Denken des Mittelalters*, Berlin University Press, Berlín, 2008). Curiosamente, aunque el mismo concepto de Dios que tiene Schmitt depende fundamentalmente del nominalismo, no presta atención a los efectos a largo plazo de la denominada revolución nominalista del siglo XIII, dominantes en los movimientos intelectuales de los siglos XVI y XVII. (Sobre los cuatro puntos siguientes, cf. también M. A. Gillespie, *The Theological Origins of Modernity*, University of Chicago Press, Chicago, 2008.)

a) Un camino conduce directamente del énfasis nominalista en la omnipotencia divina, de la contingencia de los destinos humanos a merced de los decretos insondables de Dios, y de la debilidad constitutiva del entendimiento humano, dependiente del saber empírico, a la concepción voluntarista de Dios y a la doctrina protestante de la gracia. Al dar importancia a las convicciones religiosas individuales, el protestantismo aprovecha una fuente espiritual de autonomía individual, que inspiró tanto la indiferencia política como la resistencia a la autoridad del Estado.

b) Otro camino lleva del nominalismo a la ciencia moderna. Al purgar la naturaleza de ideas divinas y depender de una ontología que atribuye existencia solo a entidades individuales, el nominalismo creó las pre-condiciones para la aparición de las ciencias empíricas en sentido actual. Esto último acentuó el contraste entre fe y conocimiento y, en una sociedad pluralista, fomentó la autoridad pública del saber mundano como base compartida para un conocimiento universalmente accesible.

c) Más discutible es la influencia del nominalismo en el humanismo renacentista, que favoreció el giro antropocéntrico del pensamiento moderno, y en la contribución de las ciencias al desarrollo de una alternativa racional a la visión religiosa del mundo.

d) Por el contrario, la influencia crucial del nominalismo en el debilitamiento de los fundamentos de la ley natural cristiana es clara. Además, al asestar un golpe a la legitimación religiosa del poder, preparó el camino a los dos discursos de la teoría del conocimiento y de la teoría del contrato social que dominaron la filosofía del siglo XVIII y que suministraron un fundamento racional a la legitimación de la política.

9. Así lo entiende M. Lilla, *El Dios que no nació*, Debate, Barcelona, 2010. Para una respuesta crítica a este ensayo, cf. M. Kirwan, *Political Theology: An Introduction*, Longman and Hand, Darton, 2008.

vil? Contra Carl Schmitt, podríamos preguntar: ¿por qué *lo político* no habría de encontrar una encarnación impersonal en la dimensión normativa de una constitución democrática? Y ¿qué consecuencias tendría esta alternativa para la relación entre religión y política en sociedades como las nuestras?

A juicio de Carl Schmitt, el liberalismo es la fuerza que arrebata a la política su relevancia para la sociedad en conjunto: de un lado, una sociedad funcionalmente diferenciada se libera de la fuerza configuradora de la política; de otro, el Estado se separa de una religión privatizada que ha perdido su aguijón. Así, Schmitt desarrolla un concepto nuevo y provocativo de «lo político» que se adapta de modo superficial a la democracia de masas, pero que preserva el núcleo autoritario de un poder soberano cuya legitimidad descansa en la historia sagrada.

3

Carl Schmitt combate en el liberalismo al enemigo que destruye «lo político» por «neutralización». Lo que quiere decir con este término no es solo la retirada de la política a un subsistema funcionalmente diferenciado, sino también la pérdida del aura religiosa de lo político y la disolución del poder soberano de decisión en la formación democrática de la voluntad. El liberalismo «quiere disolver la verdad metafísica en una discusión»[10]. Schmitt albergaba una clara simpatía por la filosofía política de pensadores contrarrevolucionarios como De Maistre y De Bonald, pero sobre todo por el combativo Donoso Cortés. Este pensador católico español reconoció que la época de la monarquía cristiana había terminado, y, ya a mediados del siglo XIX, abogó por una «dictadura de la espada» contra la «clase discutidora» de los ciudadanos liberales. Aquí la permanencia de la represión deja ver ya la naturaleza intrínsecamente controvertida de lo político.

Como profesor de derecho constitucional y de derecho internacional en la República de Weimar, Carl Schmitt era perfectamente consciente, pese a sus simpatías, de que la idea democrática de la soberanía popular no admitía vuelta atrás. Pero hay dos aspectos del pensamiento contrarrevolucionario que tenían para él algo más que una mera importancia nostálgica: el trasfondo teológico «de la sangrienta y decisiva batalla que hoy se riñe entre el catolicismo y el socialismo ateo»[11], y, en segundo

10. C. Schmitt, *Teología política*, Trotta, Madrid, 2009, p. 55.
11. *Ibid.*, p. 53.

lugar, la convicción de que «la raíz metafísica de lo político» solo puede consistir en el momento del «puro elemento de la decisión, decisión absoluta, creada de la nada, que no razona, discute ni se justifica»[12].

Para justificar de alguna manera este concepto existencialista de «lo político», Schmitt construye una concepción identitaria de la democracia autoritaria de masas, hecha a medida de una población homogénea y dirigida por un líder carismático[13].

12. *Ibid.*, p. 57. Para la teología política de Carl Schmitt, cf. H. Meier, *The Lesson of Carl Schmitt: Four Chapters on the Distinction between Political Theology and Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago, 1998.

13. Para introducir discretamente este concepto voluntarista de lo político, Schmitt toma como punto de partida el concepto de soberanía estatal del derecho internacional. Por mucho que una constitución democrática asfixie la soberanía en el ámbito nacional, nada impide que los Estados-nación afirmen su soberanía en las relaciones exteriores siempre y cuando el *ius ad bellum* les permita conducir la guerra de agresión a su antojo. Adoptando esta perspectiva de naciones en guerra, Schmitt comienza su *Teoría de la Constitución* de 1927 con un concepto no normativo de constitución: «El Estado no *tiene* una Constitución [...] el Estado es Constitución, es decir, una situación presente del ser, un *status* de unidad y ordenación» (*Teoría de la Constitución*, Alianza, Madrid, 1996, p. 30). Schmitt no entiende el poder constituyente de la «nación» como una unidad legalmente constituida de ciudadanos autónomos sino más bien como una colectividad concreta y orgánica. La pertenencia nacional está determinada por la raza, la creencia, el destino común y la tradición; en otras palabras, por características de adscripción (*Teoría de la Constitución*, cit., p. 234). En consecuencia, Schmitt comparte una concepción colectivista y plebiscitaria de la democracia que está dirigida contra la concepción igualitaria de los derechos humanos y contra la concepción deliberativa de la política: «La igualdad democrática es, pues, una igualdad *sustancial*. Todos los ciudadanos pueden ser tratados como iguales, tener igualdad ante el sufragio, etc., porque participan de esa sustancia» (*ibid.*, p. 225). Pero el pueblo puede ejercer su derecho de participación solo por medio de la aclamación; puede «expresar por simples gritos su asentimiento o recusación [...] festejar a un jefe o una proposición [...] negar la aclamación con silencio o murmullos» (*ibid.*, p. 238). Estas posiciones teoréticas son resultado de una primera decisión problemática. Schmitt —en contra de su intención expresa de relacionar la soberanía popular y los derechos humanos— distingue en la constitución liberal sus componentes «políticos» y «constitucionales». Esto le permite deslizar una concepción identitaria de la democracia como base de la superestructura constitucional. De todas formas, la ley deja bastante libertad a la política, señala. Cualquier estado de excepción revela que el Estado de derecho se encuentra a disposición de la política, que es la verdadera autoafirmación de la nación. En última instancia, la nación, o ella en la persona de su líder, debe decidir quién es el amigo y quién el enemigo. El sentido de lo político no reside en la lucha misma, sino en la capacidad de los líderes políticos de «distinguir entre amigo y enemigo» y en que la nación esté dispuesta a asumir el combate por la afirmación de su propio modo de vida.

Esta versión existencialista sigue compartiendo características esenciales con el concepto tradicional de lo político. En efecto, la identidad colectiva del pueblo ya no está definida en los términos legales de un Estado sino en los conceptos étnico-nacionales del romanticismo político. Sin embargo, los rasgos compartidos de ascendencia, tradición y

Se supone que este *Führer* moviliza a la nación frente al mal radical y une a sus miembros entre sí exponiéndolos al destino del sacrificio y de la muerte. Para Schmitt, la lucha contra el poder del Anticristo se extiende a todo el eón que media entre «la aparición del Señor en tiempos del emperador romano Augusto y el regreso del Señor al final de los tiempos»[14]. Desde la fatídica revolución de 1789 los frentes de batalla en la lucha contra el Anticristo están claramente delimitados: a favor de la Revelación y contra la Ilustración; a favor de la autoridad y contra la anarquía; a favor de la obediencia a Dios y contra la autodeterminación humana y el progresismo.

Por supuesto, la concepción clerical-fascista de lo político que sostiene Schmitt es cosa del pasado, pero debería servir de aviso para todos aquellos que quieren restablecer la teología política[15]. Por otro lado, hoy siguen existiendo *motivos* para intentarlo. El liberalismo político de John Rawls todavía no ha acallado las objeciones de una teología política crítica y posmetafísica[16], aunque hoy prevalece un impulso más discreto de salvar *alguna* fundamentación religiosa pública de la democracia y del Estado de derecho[17]. De un modo u otro, no parece haber sido refutado el diagnóstico de una progresiva «negación de lo político». La preocupación que aún queda, en pocas palabras, es esta: ¿cómo se puede mantener vivo el respeto por la *inviolabilidad* de la dignidad humana[18] y, de un modo más general, la conciencia pública sobre la importancia de las cuestiones normativas frente a las crecientes y apabullantes presiones sistémicas sobre la integración social de nuestras comunidades políticas?

lenguaje no pueden asegurar la cohesión social del colectivo solo por su supuesta naturaleza orgánica. Más bien, el liderazgo político debería movilizar continuamente a la nación contra enemigos internos o externos. Este concepto de lo político adoptó incluso una forma aún más autoritaria cuando se aplicó, pocos años después de la publicación de *Teoría de la Constitución*, al movimiento nazi.

14. C. Schmitt, *Teología política*, cit., p. 101.

15. Cf. el comentario sobre Schmitt de J. Taubes (ed.), *Religionstheorie und Politische Theologie*, Fink, Múnich, 1983.

16. Véanse los admirables proyectos de una nueva teología política desarrollados por J. B. Metz en *La fe, en la historia y en la sociedad*, Cristiandad, Madrid, 1979, y J. Moltmann con su *Teología de la esperanza*, Sígueme, Salamanca, 2006.

17. Cf. Ch. Taylor, «Die Bedeutung des Säkularismus», en R. Forst, M. Hartmann, R. Jaeggi y M. Saar (eds.), *Sozialphilosophie und Kritik*, Suhrkamp, Fráncfort, 2009, pp. 672-696.

18. L. Wingert, «Was ist und was heißt 'unverfügbar'?», en R. Forst *et al.* (eds.), *Sozialphilosophie und Kritik*, cit., pp. 384-408.

4

En contraste con las teorías clásicas del contrato social, que habían eliminado del concepto de «lo político» cualquier referencia seria a la religión, John Rawls reconoce que la secularización de la autoridad política no ha resuelto por sí sola el problema de la relevancia política de la religión en la sociedad civil. La secularización del Estado no es lo mismo que la secularización de la sociedad. Esto explica la sensación de paradoja que hasta hoy ha alimentado un resentimiento subliminal en los círculos religiosos contra la justificación de los principios constitucionales «con la sola razón».

Aunque una constitución liberal está diseñada de forma que garantiza a todas las comunidades religiosas un ámbito igual de libertad en la sociedad civil, se supone al mismo tiempo que protege de toda influencia religiosa a los cuerpos políticos encargados de tomar decisiones vinculantes para todos. Se supone que las mismas personas a las que expresamente se autoriza a practicar sus creencias y llevar una vida religiosa participan en su papel de ciudadanos en un proceso democrático cuyos resultados deben estar libres de cualquier «contaminación» religiosa. El secularismo pretende resolver esta paradoja mediante la completa privatización de la religión. Pero en la medida en que las comunidades religiosas desempeñan un papel vital en la sociedad civil y en la esfera pública, la política deliberativa es producto de un uso público de la razón tanto por parte de los ciudadanos *creyentes* como de los *no creyentes*.

Ciertamente el concepto de lo político sigue siendo una herencia dudosa en la medida en que la teología política intenta preservar las connotaciones metasociales de cualquier tipo de autoridad estatal. En una democracia liberal el poder estatal ha perdido su aura religiosa. Y ante el hecho del persistente pluralismo, es difícil ver qué razones normativas cabría aducir para revocar algún día el histórico paso que se dio con la secularización del poder estatal. Y esto a su vez exige justificar principios constitucionales básicos y los resultados del proceso democrático de un modo que sea neutral respecto de las pretensiones cognitivas de cosmovisiones rivales. La legitimidad democrática es la única posible hoy día. La idea de reemplazarla o complementarla con una fundamentación supuestamente más profunda de la constitución de manera vinculante para todos equivale a oscurantismo. Con esto no se niega, sin embargo, la gran intuición de John Rawls: que la constitución liberal misma no debe ignorar las contribuciones que los grupos religiosos puedan hacer al proceso democrático *dentro de la sociedad civil.*

Por tanto, ni siquiera la identidad colectiva de una comunidad liberal puede permanecer ajena a la interacción política entre grupos de población creyente y no creyente, siempre que se reconozcan entre ellos como miembros iguales de la misma comunidad democrática[19]. En este sentido, lo político que se ha desplazado del Estado a la sociedad civil mantiene una referencia a la religión. Lo relevante aquí no es la idea del *overlapping consensus* entre diversas doctrinas y visiones del mundo, sino que con esta idea del «uso público de la razón» Rawls ofrece una clave prometedora para explicar que un adecuado papel de la religión en la esfera pública ayuda a la interpretación racional de lo que todavía podemos llamar «lo político», como algo distinto de la política y de las políticas.

El único elemento que trasciende la política administrativa y el poder político institucionalizado surge de un uso desorganizado de las libertades comunicativas que mantienen viva la marea de los flujos de comunicación pública desde abajo. Solo a través de estos canales las comunidades religiosas activas y no fundamentalistas pueden llegar a convertirse en fuerzas transformadoras en el centro de una sociedad civil democrática, especialmente cuando las fricciones entre mensajes religiosos y seculares dan lugar a controversias que estimulan las cuestiones normativas y despiertan la conciencia de su relevancia.

5

Rawls ha suscitado un animado debate con su propuesta de atribuir un papel bastante restringido a la religión en la esfera pública: «En el debate político público se pueden introducir, en cualquier momento, doctrinas generales razonables, religiosas o no religiosas, siempre que se ofrezcan razones políticas apropiadas [...] para sustentar lo que ellas proponen»[20]. A esta «condición» rawlsiana se ha opuesto una objeción empírica: muchos ciudadanos, cuando toman posturas políticas, *no pueden* o *no quieren* hacer esa separación que se les exige entre aportaciones expresadas en lenguaje religioso y las realizadas en lenguaje secular. Rawls tuvo que afrontar además una objeción normativa: una constitución liberal, que también existe para salvaguardar formas religiosas de vida, no debería imponer

19. Véase el convincente análisis fenomenológico que lleva a cabo Charles Taylor en *A Secular Age*, Harvard UP, Cambridge, Mass., 2007, especialmente el capítulo 15, pp. 539 ss.

20. Cf. J. Rawls, *Derecho de gentes y «una revisión de la idea de razón pública»*, Paidós, Barcelona, 2001, p. 177.

esa carga adicional y, por tanto, asimétrica, a los ciudadanos religiosos[21]. Podemos obviar ambas objeciones aplicando de otra forma el requisito de traducción.

Según esta propuesta, todos los ciudadanos deben tener libertad para decidir si utilizan el lenguaje religioso en la esfera pública. Sin embargo, si lo utilizan tienen que aceptar que el potencial contenido de verdad de las afirmaciones religiosas se debe traducir a un lenguaje universalmente accesible, antes de que puedan entrar en el orden del día de los parlamentos, los tribunales o las instituciones administrativas, e influir en sus decisiones. En vez de imponer a todos los ciudadanos la carga de depurar de retórica religiosa sus comentarios y opiniones públicas, debería establecerse un filtro institucional entre las comunicaciones informales en el ámbito público y las deliberaciones formales de los cuerpos políticos que llevan a decisiones colectivamente vinculantes. Con esta propuesta se consigue el objetivo liberal de garantizar que toda decisión ejecutiva pública y legalmente sancionada pueda ser formulada *y justificada* en un lenguaje universalmente accesible sin tener que restringir la diversidad polifónica de las voces públicas en su mismo origen. Naturalmente, las aportaciones «monolingües» de los ciudadanos creyentes dependen entonces, para no caer en saco roto, de que sus conciudadanos cooperen con su esfuerzo en la traducción.

Pero tal regulación no distribuye las cargas de forma asimétrica. Los ciudadanos creyentes que se consideran también miembros leales de una democracia constitucional deben aceptar el requisito de traducción como el precio a pagar por la neutralidad de la autoridad estatal con respecto a las diversas cosmovisiones. Para los ciudadanos no creyentes, la misma ética de la ciudadanía supone una carga equiparable. Por el deber de respeto recíproco entre todos los ciudadanos, los ciudadanos no creyentes están obligados a no descartar por principio las aportaciones religiosas a la formación de la voluntad y de la opinión públicas como meramente vacías o sin sentido[22]. Los ciudadanos creyentes y no creyentes deben

21. Para un análisis de estas objeciones, cf. J. Habermas, «La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el 'uso público de la razón' de los ciudadanos religiosos y seculares», en *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2006, pp. 121-155.

22. Para un punto de vista opuesto, cf. C. Lanfont, «Religion in the public sphere»: *Philosophy & Social Criticism* 35 (2009), pp. 127-150. «El corolario de permitir a los ciudadanos creyentes utilizar exclusivamente razones religiosas en su actividad política en la esfera pública informal es que los ciudadanos seculares deben ejercer constricciones sobre sus 'actitudes secularistas' [...]. A diferencia de los ciudadanos creyentes, ellos no deberían hacer uso público de sus creencias sinceras, si estas creencias resultan ser de un tipo secularista que contradice la posible verdad de las afirmaciones religiosas» (p. 135).

encontrarse al mismo nivel en el uso público de la razón. Para el proceso democrático, las aportaciones de una parte no son menos importantes que las de la otra.

De ese modo, se asume por *ambas partes* una concepción epistémica bastante exigente[23], que no puede ser impuesta por la ley. Que en efecto se cumplan las expectativas relacionadas con la ética de la ciudadanía dependerá de procesos de aprendizaje complementarios. Por el lado religioso, el uso público de la razón requiere una conciencia reflexiva que: 1) se relaciona de forma razonable con las otras religiones; 2) deja las decisiones dependientes del saber mundano a las ciencias institucionalizadas; y 3) hace compatibles con sus propios artículos de fe las premisas igualitarias de la moralidad de los derechos humanos.

Por otro lado, la confrontación en el discurso con los ciudadanos creyentes, dotados de iguales derechos, reclama de la parte secular una reflexión similar sobre los límites de la racionalidad secular o posmetafísica. Pues la idea de que las grandes religiones del mundo pueden ser portadoras de «contenidos de verdad», de intuiciones morales olvidadas o sin explotar, no es de modo alguno evidente para el sector secular de la población. En este contexto es útil tener en cuenta los orígenes religiosos de la moral del igual respeto a todas las personas. El desarrollo occidental ha sido configurado por la continua apropiación que ha hecho la filosofía de los contenidos semánticos de la tradición judeocristiana, y es una cuestión abierta si este proceso de aprendizaje que ha durado siglos puede continuar o incluso si todavía no ha terminado.

Aparte de que la cuestión de la «verdad» de las pretensiones de validez religiosas no es el tema aquí tratado, sino el potencial contenido de verdad traducible de las afirmaciones religiosas, excluir el secularismo del uso público de la razón es de hecho una implicación de la ética de la ciudadanía que es aceptada por los ciudadanos que son leales a la constitución. Una práctica pública de secularismo equivaldría a que los ciudadanos seculares no tomaran en serio a sus conciudadanos como contemporáneos modernos a causa de su perspectiva religiosa. Sin embargo, esta postura no sería más compatible con una reciprocidad de reconocimiento que con la recíproca adopción de perspectivas en los intercambios discursivos. La objeción de que la expectativa propuesta podría incitar a los ciudadanos seculares a la insinceridad no tiene fuerza en la comprensión teorético-discursiva del proceso democrático. Aparte de que el motivo por el que en realidad uno decide su voto no está sometido a ningún tipo de regulación, solo las declaraciones públicas —por tanto, las contribuciones efectivas para la formación de la opinión y la búsqueda del consenso—, y no las mentalidades, son relevantes para el poder legitimador de los discursos democráticos. Cf. J. Habermas, «Die Dialektik der Säkularisierung»: *Blätter für Deutsche und Internationale Politik* 4 (2008), pp. 33-46.

23. Este es el punto central de mi argumentación en «La religión en la esfera pública...», cit.

La verdad es que ha ocurrido todo lo que temía Carl Schmitt: el poder soberano del monarca se ha disuelto, se ha vuelto impersonal y se ha dispersado en los flujos de comunicación de la sociedad civil; y al mismo tiempo ha asumido una forma procedimental, ya sea en las elecciones generales o en las numerosas deliberaciones y decisiones de los diversos organismos políticos. Claude Lefort está en lo cierto al sostener que la soberanía dejó tras de sí un «lugar vacío». Pero en el curso de su transformación democrática, «lo político» no ha perdido por completo su relación con la religión.

En el discurso democrático los ciudadanos creyentes y no creyentes se encuentran en una relación complementaria. Unos y otros están implicados en una interacción que es constitutiva para un proceso democrático que surge de la base de la sociedad civil y se desarrolla gracias a las redes informales de comunicación de la esfera pública política. En la medida en que las comunidades religiosas siguen siendo una fuerza activa en la sociedad civil, su contribución al proceso de legitimación refleja una referencia al menos indirecta a la religión que «lo político» conserva incluso dentro de un Estado secular. Aunque la religión no puede ser reducida a moralidad ni ser equiparada a orientaciones éticas, mantiene viva, sin embargo, la conciencia de ambos elementos. El uso público de la razón, por parte tanto de los ciudadanos creyentes como de los que no lo son, puede espolear la política deliberativa en una sociedad civil pluralista y conducir a la recuperación de los potenciales semánticos de las tradiciones religiosas en la cultura política general.

Además, el impulso escatológico de una teología política revisada teniendo en cuenta la transformación democrática de «lo político»[24] puede también servir a la teoría política normativa para recordar la dimensión temporal en la que planteamos nuestras pretensiones normativas. Frente a las «teorías ideales» de la justicia, que dibujan una sociedad justa situada más allá del tiempo y el espacio, J. B. Metz señala la diferencia entre la justicia política en sentido rawlsiano y la justicia emancipadora en sentido bíblico. Metz defiende la necesidad de ser «sensible al tiempo»[25]. Solo una concepción dinámica de nuestras constituciones liberales puede despertar nuestra conciencia de que el proceso democrático es también un proceso de aprendizaje, a menudo bloqueado por un deficiente

24. Cf. T. Polednitschek, M. J. Rainer y J. A. Zamora (eds.), *Theologisch-politische Vergewisserungen*, Lit, Münster, 2009.

25. Cf. J. B. Metz, *Memoria passionis. Una evocación provocadora en una sociedad pluralista*, Sal Terrae, Santander, 2007.

sentido de lo que falta y de lo que es todavía posible[26]. Toda constitución democrática es y siempre será *un proyecto*: dentro del marco del Estado-nación, está orientada al aprovechamiento cada vez más completo de la sustancia normativa de los principios constitucionales en circunstancias históricas cambiantes. Y a escala global, el sentido universalista de los derechos humanos nos recuerda la necesidad de desarrollar un marco constitucional para la sociedad mundial multicultural que está naciendo.

26. Cf. C. F. Rostboell, «Emancipation or Accomodation»: *Philosophy & Social Criticism* 34 (2008), pp. 707-736.

POR QUÉ NECESITAMOS UNA REDEFINICIÓN RADICAL DEL SECULARISMO

Charles Taylor

1

Está generalmente admitido que las democracias modernas tienen que ser «seculares». Este término implica quizás un problema, un cierto etnocentrismo. Pero incluso en el contexto occidental el término no está del todo claro. ¿Qué significa realmente? Desde mi punto de vista, existen al menos dos modos de entender en qué consiste un *régime* secular.

Los dos suponen algún tipo de separación entre Iglesia y Estado. El Estado no puede estar oficialmente vinculado a ninguna confesión religiosa, a no ser en un sentido residual y en buena parte simbólico, como en Inglaterra o Escandinavia. Pero el secularismo exige algo más. El pluralismo de la sociedad requiere que exista una neutralidad o «distancia por principio» (*principled distance*), por utilizar la expresión de Rajeev Bhargava[1].

Si lo examinamos con más detalle, el secularismo implica una exigencia compleja. Con él se busca más de un bien. Podemos destacar tres, que se corresponden con las tres categorías de la trinidad de la Revolución francesa: libertad, igualdad, fraternidad. 1) Nadie debe ser coaccionado en materia de religión o de creencias básicas. Esto es lo que normalmente se entiende por libertad religiosa —incluida, por supuesto, la libertad de no creer—, o el «libre ejercicio de la religión», como lo llama la Primera Enmienda de la Constitución de Estados Unidos. 2) Debe existir igual-

1. R. Bhargava, «What is Secularism for?», en Íd. (ed.), *Secularism and its Critics*, Oxford UP, Delhi, 1998, pp. 586-586 (cf. especialmente pp. 493-494 y 520 para la *principled distance*); y «The distinctiveness of Indian Secularism», en T. N. Srinavasan (ed.), *The Future of Secularism*, Oxford UP, Delhi, 1997, pp. 39-41.

dad entre personas con diferentes credos o creencias básicas: ninguna perspectiva religiosa y ninguna *Weltanschauung* (religiosa o arreligiosa) puede tener un estatus privilegiado, y aún menos ser doctrina oficial del Estado. Por último, 3) se debe escuchar a todas las corrientes espirituales y todas deben poder participar en el proceso siempre en marcha por el que la sociedad determina qué metas se propone (su identidad política) y cómo alcanzarlas (el concreto régimen de derechos y privilegios). Esto último (forzando un poco el argumento) corresponde a la «fraternidad».

Naturalmente, estas metas pueden entrar en conflicto; a veces tendremos que buscar un equilibrio entre bienes distintos. Además, creo que podríamos añadir una cuarta meta: que hagamos todo lo posible por mantener relaciones de armonía y civilidad entre quienes tienen diferentes religiones o *Weltanschauungen* (quizá esto es lo que, en realidad, habría que llamar «fraternidad», pero sigo apegado a la elegancia del esquema de los tres bienes tradicionales).

A veces parece que se afirma, en nombre de una u otra definición de secularismo, que la cuestión de cómo alcanzar esas metas se puede resolver en el ámbito de los principios eternos, sin necesidad de nuevas aportaciones ni negociaciones para definirlas en nuestra sociedad actual. El fundamento de estos principios se puede encontrar en la «sola razón» o en algún punto de vista independiente de la religión, puramente *laïque*. Los jacobinos están en esta línea, como lo estuvo el primer Rawls.

El problema es que *a*) no hay ningún cuerpo de principios eternos que puedan concretarse por la «sola razón», al menos con tanto detalle como se necesita en un sistema político determinado; *b*) hay situaciones muy diferentes que requieren diferentes formas de aplicar los principios generales acordados, de manera que en cada situación hace falta concretarlos. De ahí se sigue que *c*) una autoridad presuntamente superior, imparcial, que dicte los principios va contra la meta (3): Niega a ciertas corrientes espirituales la posibilidad de participar en la concreción de los principios. Por eso *d*) tantas veces nos encontramos conflictos difíciles y dilemas entre nuestras metas básicas.

Tenemos un buen ejemplo de (*b*) en la evolución de las cuestiones relativas al secularismo en distintas sociedades occidentales durante los últimos decenios, al cambiar las creencias presentes en ellas. El aumento de la diversidad de religiones o filosofías básicas, como ha ocurrido, por ejemplo, en la Europa o en la Norteamérica de hoy con la llegada de numerosas comunidades musulmanas, nos obliga a proceder de otra manera.

Un caso de (*c*) es la reciente ley francesa contra el uso del *hiyab* en las escuelas. Normalmente, estas cosas se negocian. Muchas veces, el país de

acogida se ve forzado a transmitir un doble mensaje: *i*) aquí no podéis hacer eso (matar a escritores blasfemos, practicar la mutilación genital femenina) y *ii*) os invitamos a participar en nuestro proceso de búsqueda del consenso. Estos mensajes tienden a ir uno contra el otro: (*i*) choca con (*ii*) y le resta credibilidad. Razón de más para evitar, siempre que sea posible, la aplicación unilateral de (*i*). Pero no siempre es posible. Se tienen que cumplir ciertas leyes básicas. Ahora bien, el principio general es que se debe ver a los grupos religiosos lo más posible como interlocutores y lo menos posible como amenazas.

También evolucionan estos grupos si están en un proceso de redefinición de este tipo en un contexto liberal y democrático. Como señala José Casanova, el catolicismo estadounidense en el siglo XIX estaba considerado imposible de integrar en la vida democrática, caso muy similar al de los actuales recelos hacia el islam. La historia posterior ha mostrado cómo evolucionó el catolicismo estadounidense, lo que a su vez condujo a importantes cambios en el catolicismo mundial. No hay razón alguna escrita en la esencia de las cosas para que en las comunidades musulmanas no pueda darse una evolución parecida[2]. Si no sucede así, será con toda probabilidad por prejuicios y por una mala gestión.

A mi juicio, una de nuestras dificultades fundamentales para tratar estos problemas es que tenemos un modelo equivocado, que condiciona fuertemente nuestra manera de pensar. Creemos que el secularismo (o *laïcité*) tiene que ver con la relación entre el Estado y la religión; pero, en realidad, tiene que ver con otra cuestión: qué debe hacer el Estado democrático ante la diversidad. Si nos fijamos en los objetivos mencionados más arriba, tienen en común que se ocupan de 1) proteger a las personas en su identidad y/o en su derecho a comportarse según la postura que elijan o en que se encuentren; 2) tratar con igualdad a las personas, cualquiera que sea su opción; 3) ofrecer a todos la posibilidad de ser escuchados. No hay razón para considerar la religión un caso especial, frente a los puntos de vista no religiosos, «seculares» (en otro sentido muy común) o ateos.

De hecho, la razón de ser de la neutralidad estatal es precisamente evitar favorecer o perjudicar no solo posturas religiosas, sino cualquier postura básica, religiosa o no. No podemos favorecer el cristianismo frente al islam, pero tampoco la fe religiosa frente a la increencia religiosa, ni viceversa.

2. J. Casanova, «Nativism and the Politics of Gender in Catholicism and Islam», en H. Herzo y A. Fraude (eds.), *Gendered Modernities: Women, Religion, and Politics*, Palgrave Macmillan, Nueva York, 2009.

Una de las formas de demostrar la superioridad de este modelo de secularismo basado en los tres principios sobre el modelo que está obsesionado con la religión, es que nunca induciría a nadie a tomar como auténticamente secular el *régime* fundado por Atatürk, que toma a la ligera los principios fundamentales e incluso la separación del Estado y las instituciones religiosas.

Con ello se muestra también el valor de la formulación del Estado secular en el último Rawls. Esa formulación es fiel a ciertos principios políticos: derechos humanos, igualdad, Estado de derecho, democracia. Estos son los fundamentos mismos del Estado, que debe respaldarlos. Pero esta ética política puede ser y de hecho es compartida por personas de perspectivas básicas muy diferentes (lo que Rawls denomina «doctrinas comprehensivas del bien»). Un kantiano justificará el derecho a la vida y a la libertad señalando la dignidad del agente racional; un utilitarista hablará de la necesidad de tratar a seres con capacidad de sentir placer y dolor de manera que se maximice lo primero y se minimice lo segundo; un cristiano dirá que los hombres están hechos a imagen y semejanza de Dios. Todos ellos están de acuerdo en los principios, pero difieren en las razones de fondo por las que sostienen esa ética. El Estado debe defender esa ética, pero debe abstenerse de favorecer cualquiera de las razones de fondo.

2

Que el secularismo haga de la religión un «caso especial» es resultado de la historia de su aparición en Occidente (como, de hecho, lo es también su nombre). Por decirlo con brevedad: hay dos importantes contextos fundacionales del régimen secular: Estados Unidos y Francia. En el primer caso, todo el conjunto de doctrinas comprehensivas, o de razones de fondo, eran originalmente variantes del cristianismo (protestante), más las de unos pocos deístas. La historia posterior ha ampliado la gama de doctrinas a otras no cristianas, primero, y a las no religiosas, después. Pero en sus orígenes las posturas entre las que el Estado debía ser neutral fueron todas religiosas. De ahí la Primera Enmienda: el Congreso no aprobará ninguna ley que haga oficial una religión o impida el libre ejercicio de alguna (o algo parecido).

El término «secularismo» no apareció en las primeras décadas de la vida pública norteamericana. Pero esto era indicio de que todavía no se había afrontado un problema fundamental. Como la Primera Enmienda atañía a la separación de la Iglesia y el Estado, ofreció la posibilidad de

dar ala *religión* un lugar que hoy nadie aceptaría. Así, por ejemplo, en la década de 1830, un juez del Tribunal Supremo podía argumentar que, aunque la Primera Enmienda prohibía la identificación del gobierno federal con una Iglesia, como todas las Iglesias eran cristianas (de hecho, eran protestantes), se podían invocar los principios del cristianismo al interpretar las leyes.

Según el juez Joseph Story, el objetivo de la Primera Enmienda era «excluir todo enfrentamiento entre las sectas cristianas»; pero «el cristianismo debe recibir estímulo por parte del Estado». El cristianismo era esencial para el Estado porque la creencia en «premios y castigos en la vida futura» es «indispensable para la administración de justicia». Más aún, «es imposible para quienes creen en la verdad del cristianismo como revelación divina dudar de que el Estado tiene un deber especial de fomentarlo y alentarlo entre los ciudadanos»[3].

La primacía del cristianismo fue defendida incluso hasta finales del siglo XIX. Todavía en 1890, 37 de los 42 estados de entonces reconocían la autoridad de Dios en el preámbulo o en el texto de sus constituciones. Una sentencia unánime del Tribunal Supremo en 1892 declaró que si se quería describir «la vida americana tal y como está expresada en sus leyes, sus negocios, sus costumbres y su sociedad, encontramos en todas partes un reconocimiento claro de la misma verdad [...]: que es una nación cristiana»[4].

En la última parte del siglo, comenzó a crearse una resistencia contra esta concepción, pero en 1863 se fundó la Asociación para la Reforma Nacional (NRA) con el siguiente objetivo:

> La finalidad de esta Asociación será mantener los rasgos cristianos existentes en el gobierno americano [...] promover una enmienda a la Constitución de los Estados Unidos que declare la fidelidad de la nación a Jesucristo y su aceptación de las leyes morales de la religión cristiana, para manifestar así que esta es una nación cristiana y dar a todas las leyes, instituciones y usos cristianos de nuestro gobierno una inequívoca base legal en la ley fundamental del país.

Después de 1870 comenzó el combate entre los defensores de esta visión restringida, por un lado, y los que querían una apertura real a todas las demás religiones, también a posturas no religiosas. Esto incluía no solo a los judíos, sino también a los católicos, que vieron (con razón) que el

3. Andrew Koppelman, correspondencia personal en poder del autor.
4. Véase el caso *Church of Holy Trinity vs. United States*, 143 U. S. 457 at 471.

cristianismo de la NRA les excluía. Fue durante esta pugna cuando la palabra «secular» entró en la escena norteamericana como un término clave, muy a menudo con el polémico significado de no religioso o antirreligioso[5].

En el caso francés, el término *laïcité* surgió en la lucha *contra* una Iglesia poderosa. Para el Estado mismo, la tentación era basarse en un fundamento moral independiente de la religión. Marcel Gauchet muestra cómo Renouvier fundamentó la perspectiva de los radicales de la III República en su batalla contra la Iglesia. El Estado tenía que ser *moral et enseignant* [moral y magisterial]. Le incumbe la *charge d'âmes aussi bien que toute Église ou communauté, mais à titre plus universel* [tomar las almas a su cargo como cualquier Iglesia o comunidad, pero en un grado más universal]. La moralidad es aquí el criterio clave. Para no depender de la Iglesia, el Estado debe tener *une morale indépendante de toute religion* [una moral independiente de toda religión] y disfrutar de *suprématie morale* [supremacía moral] frente a todas las religiones. La base de esta moralidad es la libertad. Para mantener la propia libertad frente a la religión, la moral subyacente al Estado tiene que basarse en algo más que en la utilidad o el sentimiento solamente; necesita una verdadera *théologie rationelle* [teología racional], como la de Kant[6]. La sabiduría de Jules Ferry, y más tarde de Aristide Briand y Jean Jaurès, salvó a Francia en el momento de la Separación (1905) de aquel régimen partidista, pero se mantuvo arraigada la idea de que la *laïcité* consistía en controlar y dirigir a la religión.

Pero, si vamos más allá de esos contextos originarios y miramos las sociedades occidentales de hoy, lo primero que salta a la vista es la gran diversidad no solo de doctrinas religiosas, sino también de otras que no tienen relación con la religión, por no hablar de las que no entran en esta dicotomía. Los principios (1), (2) y (3) arriba mencionados exigen que tratemos todas las diferencias de forma imparcial.

5. Cf. Chr. Smith (ed.), *The Secular Revolution. Power, Interests, and Conflict in the Secularization of American Public Life*, University of California Press, Berkeley, 2003. Cf. también T. Wenger, «Rewriting the First Amendment: Competing American Secularism, 1850-1900», en L. Cady y E. Shakman Hurd (eds.), *Public Religion. Secularism and Democracy*, Routledge, London, 2010.

6. Cf. M. Gauchet, *La religión en la democracia. El cambio del laicismo*, Editorial Complutense, Madrid, 2003, pp. 58-61.

3

La obsesión con la religión es compleja y está relacionada con otras dos características que a menudo encontramos en los debates sobre el secularismo. La primera es la tendencia a definir secularismo o *laïcité* en referencia a algún arreglo institucional, en lugar de partir de las metas que propuse arriba. Se oyen así fórmulas mantra como «la separación de la Iglesia y el Estado», o «la necesidad de retirar la religión del espacio público» (*les espaces de la République*, como en el reciente debate francés). La segunda característica se sigue de la primera o puede fácilmente parecerse a ella. Si toda la cuestión se define con una fórmula institucional, entonces solo se debe determinar qué configuración cumple mejor con esa fórmula, sin necesidad de pensar más. No podemos encontrarnos en un dilema, como ocurrirá fácilmente si se persigue más de una meta, porque tenemos una única fórmula magistral.

De ahí que a menudo se oigan esos mantras, que se emplean para zanjar la discusión, como argumento supremo y decisivo que anula todas las objeciones. En Estados Unidos se invoca el «Muro de Separación» como criterio último, y los hiper-republicanos franceses citan la *laïcité* como la última palabra. (Por supuesto, si uno consultara la Primera Enmienda a la Constitución de Estados Unidos, vería que menciona dos metas: el rechazo de la confesionalidad y la garantía del «libre ejercicio». No es inconcebible que puedan entrar en conflicto.)

Desde el punto de vista que adopto aquí, una actitud de ese tipo viene a ser una especie de fetichismo de las soluciones institucionales preferidas, mientras que se debería partir de las metas y derivar de ellas soluciones concretas. No es que una cierta separación de la Iglesia y el Estado, ni cierta autonomía mutua del gobierno y de las instituciones religiosas, no constituya un rasgo ineludible de cualquier régimen secular. Lo mismo ocurre con la neutralidad de las instituciones públicas. Todo eso es indispensable. Pero lo que estas exigencias significan en la práctica debe determinarse viendo cómo podemos maximizar nuestras tres (o cuatro) metas fundamentales.

Tomemos, por ejemplo, el tema del *hiyab* de las mujeres musulmanas en las escuelas públicas, que ha sido un tema polémico en las democracias occidentales. Como es bien sabido, en Francia se prohibió que las alumnas de las escuelas públicas llevaran el velo, considerado un *signe religieux ostentatoire* [signo religioso ostensible], según la famosa ley Stasi de 2004. En algunos *Länder* alemanes, las alumnas pueden llevarlo, pero no las profesoras. En el Reino Unido y en otros países no hay ninguna prohibición general, sino que cada escuela decide.

¿Cuáles son las razones de estas diferencias? Claramente en todos los casos, el legislador y la administración intentaban equilibrar dos metas. Una era mantener la neutralidad de las instituciones públicas, considerada (con razón) una exigencia esencial de la meta (2): la igualdad entre todas las creencias básicas. La otra era la meta (1): asegurar el mayor grado posible de libertad religiosa o, en su formulación más general, de libertad de conciencia. La meta (1) parece llevarnos a permitir el *hiyab* en cualquier sitio. Pero en los casos alemán y francés pesaron más otros argumentos. Para los alemanes, lo preocupante era que alguien con autoridad en una institución pública se significara religiosamente, por así decir. En el caso de Francia, se intentó poner en duda la afirmación de que llevar el *hiyab* era un acto libre. Hubo oscuras insinuaciones de que las familias de las chicas o sus compañeros masculinos las obligaban a adoptar esa norma indumentaria. Fue un argumento muy utilizado, por dudoso que pudiera parecer a la luz de la investigación sociológica llevada a cabo entre las propias alumnas, investigación que la Comisión Stasi ignoró en gran parte.

El otro argumento principal era que llevar el velo en la escuela no era tanto un acto de piedad cuanto una declaración de hostilidad contra la república y su institución esencial de la *laïcité*. Esta era la idea implícita en la introducción del concepto de *signe ostentatoire*. Según la Comisión Stasi, un signo discreto y más pequeño no sería problema, pero el sentido de esa llamativa prenda era hacer una declaraciónn muy controvertida. En vano las mujeres musulmanas protestaron diciendo que *le foulard n'est pas un signe* [el velo no es un signo].

De este modo, en un plano podemos ver que las diferentes respuestas nacionales a una misma cuestión reflejan diversos puntos de vista sobre la forma de equilibrar las dos metas principales de un régimen secular. Pero en otro nivel, el dilema y sus soluciones quedan ocultos bajo la ilusión de que solo hay un principio implicado, o sea, la *laïcité* y su corolario de la neutralidad de las instituciones o espacios públicos (*les espaces de la Républiquе*). Se trata solo de aplicar un rasgo esencial de nuestro régimen republicano; no hay necesidad ni lugar ni para elegir, ni para sopesar diferentes objetivos.

Quizá lo más pernicioso de este fetichismo es que tiende a ocultar los auténticos dilemas con que nos encontramos en este campo, y que saltan a la vista en cuanto reconocemos la pluralidad de los principios en juego.

4

Deberíamos ser conscientes de que este fetichismo refleja una característica profunda de la vida en las democracias modernas. Podemos ver por qué en cuanto reflexionamos sobre lo que implica el autogobierno, lo que implica el modo básico de legitimación de los Estados basados en la soberanía popular. Para que el pueblo sea soberano necesita formar una entidad y tener una personalidad.

Las revoluciones que dieron paso a los regímenes de soberanía popular transfirieron el poder del monarca a la «nación» o al «pueblo». Al hacerlo, inventaron un nuevo tipo de agente colectivo. Estos términos existían antes, pero lo que pasaron a significar, este nuevo tipo de agente, no tenía precedentes, por lo menos en el contexto inmediato de la temprana modernidad europea. Así, la noción de «pueblo» pudo ciertamente aplicarse en su momento al conjunto de los súbditos del reino, o al estrato popular de la sociedad, pero antes de la revolución no designaba una entidad que podía decidir y actuar conjuntamente, a la que podía atribuirse una voluntad.

Ahora bien, para que el pueblo actúe conjuntamente o, en otras palabras, para que delibere y así forme una voluntad común según la cual actuar, se necesita un alto grado de compromiso colectivo, un sentido de identificación común. Una sociedad de este tipo presupone confianza, la confianza básica que los miembros y los grupos del colectivo que forman han de tener, la confianza en que ellos son realmente parte del proceso, que serán escuchados y que sus puntos de vista serán tenidos en cuenta por los demás. Sin ese compromiso mutuo, la confianza se deteriorará fatalmente.

De ese modo encontramos en la Edad Moderna un nuevo tipo de agente colectivo. Sus miembros se identifican con él, típicamente como la realización/baluarte de su libertad, y/o el *locus* de su expresión nacional/cultural (o más frecuentemente, como una combinación de las dos cosas). Es cierto que también en las sociedades premodernas, el pueblo se «identificaba» con el régimen, con monarcas sagrados o con órdenes jerárquicos. Eran en muchos casos súbditos de buen grado. Pero en la edad democrática nos identificamos como agentes libres. Por eso la noción de voluntad popular desempeña un papel crucial en la idea legitimadora[7].

7. Rousseau, que puso muy pronto al descubierto la lógica de esta idea, dijo que una soberanía democrática no podría ser solo una «suma»; tiene que ser una «asociación» que es, en una acción colectiva fuerte, un *corps moral et collectif* [un cuerpo mo-

Esto significa que por lo general el Estado democrático ha aceptado fines comunes, puntos de referencia, cualidades por las que puede presentarse como el baluarte de la libertad y el *locus* de expresión de sus ciudadanos. Estén realmente fundadas o no tales pretensiones, el Estado debe ser imaginado de esa forma por sus ciudadanos para poseer legitimidad.

Así, a propósito del Estado moderno puede plantearse una pregunta para la que no hay parangón en la mayoría de las formas premodernas: ¿Para qué o para quién es este Estado? ¿Para la libertad de quién? ¿Para la expresión de quién? Parece que no tiene sentido aplicar estas preguntas, por ejemplo, al imperio austrohúngaro o al turco, a menos que se responda a la pregunta «¿para quién?» en referencia a la dinastía de los Habsburgo o a la otomana; pero esto apenas nos acercaría a sus ideas legitimadoras.

Este es el sentido en que un Estado moderno tiene lo que doy en llamar identidad política, definida como la respuesta generalmente aceptada a la pregunta del para qué o para quién. Es algo diferente de la identidad de sus miembros, es decir, de los puntos de referencia, muchos y variados, que para cada uno de ellos definen lo que es importante en su vida. Es mejor que existan coincidencias, claro está, si los miembros tienen que sentirse fuertemente identificados con el Estado; pero las identidades de los individuos y de los grupos constituyentes por lo general serán más ricas y complejas, así como muy distintas entre sí en muchos casos[8].

Por decirlo de otro modo, el Estado democrático moderno exige un «pueblo» con una identidad colectiva sólida. La democracia nos obliga a mostrar mucha más solidaridad y mucho más compromiso entre nosotros en nuestro proyecto político común que las sociedades jerárquicas y autoritarias del pasado. En la época dorada del Imperio austro-húngaro, un campesino polaco de Galitzia podía ser totalmente ajeno al terrateniente húngaro, al burgués de Praga o al obrero vienés, sin el menor riesgo para la estabilidad del Estado: al contrario. Esa situación solo se vuelve insostenible cuando comienzan a circular las ideas sobre el gobierno popular. Es en ese momento cuando los subgrupos que no están

ral y colectivo] con *son unitié, son moi commun, sa vie et sa volonté* [su unidad, su yo común, su vida y su voluntad]. Este último término es clave porque lo que da al cuerpo su personalidad es la *volonté générale*. Cf. J.-J. Rousseau, *El contrato social*, Libro I, cap. 6.

8. He discutido esta relación en «Les sources de l'identité moderne», en M. Elbaz, A. Fortin y G. Laforest (eds.), *Les frontières de l'identité: modernité et posmodernisme au Québec*, Presses de l'Université Laval, Sainte-Foy, 1996, pp. 347-364. [Hay trad. cast.: «Las fuentes de la identidad moderna»: *Debats* 68 (2000), pp. 30-45.]

o no pueden estar unidos, comienzan a exigir Estados propios. Es la era del nacionalismo, del desmembramiento de los imperios

He hablado de la necesidad política de una identidad común sólida en los Estados democráticos modernos: la necesidad, en otros términos, de formar un pueblo, una unidad deliberativa. Pero esto es evidente también en otros sentidos. Los pensadores de la tradición del humanismo cívico, desde Aristóteles a Arendt, han señalado que las sociedades libres necesitan un mayor grado de compromiso y de participación que las despóticas o autoritarias. Los ciudadanos tienen que hacer por sí mismos, por así decir, lo que en otro caso los legisladores hacen por ellos. Pero esto solo es posible si los ciudadanos sienten una fuerte identificación con su comunidad política y, por tanto, con quienes la comparten con ellos.

Desde otro ángulo más, como estas sociedades requieren un fuerte compromiso de colaboración, y como sería intolerable una situación en la que unos soportaran el peso de la participación y otros disfrutaran de los beneficios, las sociedades libres requieren un alto grado de confianza mutua. Dicho de otro modo, son extremadamente vulnerables a la desconfianza de unos ciudadanos hacia otros, son vulnerables a la sospecha de que otros no están asumiendo realmente sus compromisos: por ejemplo, a que otros no pagan sus impuestos o abusan de los servicios sociales, o a que los empresarios se benefician de un buen mercado de trabajo sin asumir los costes sociales. Este tipo de desconfianza genera una tensión extrema y amenaza con deshacer toda la trama de compromisos que las sociedades democráticas necesitan para funcionar. Un compromiso continuo y constantemente renovado es una base importante para adoptar las medidas necesarias para renovar la confianza.

A menudo se considera la relación entre la nación y el Estado desde una perspectiva unilateral, como si siempre fuera la nación la que procurara dotarse de un Estado. Pero se produce también el proceso contrario. Para mantener su viabilidad, los Estados a veces procuran crear sentimientos de pertenencia común. Este es un tema importante, por ejemplo, en la historia de Canadá. Para formar un Estado, en la era democrática, una sociedad tiene que emprender la difícil y nunca acabada tarea de definir su identidad colectiva.

De esa forma, lo que he denominado identidad política es sumamente importante para los Estados democráticos modernos. Y esta identidad suele estar, por una parte, definida en función de ciertos principios básicos (democracia, derechos humanos, igualdad), y, por otra parte, en referencia a tradiciones históricas, lingüísticas o religiosas. Resulta comprensible que algunos rasgos de esa identidad puedan adquirir un estatus

cuasi sagrado, pues alterarlos o debilitarlos puede parecer una amenaza al fundamento mismo de la unidad, sin la que un Estado democrático no puede funcionar.

En este contexto algunas soluciones institucionales de origen histórico pueden parecer intocables. Pueden parecer una parte esencial de los principios básicos del régimen, pero también llegarán a verse como un elemento clave de su identidad histórica. Esto es lo que ocurre con la *laïcité* tal como la invocan muchos *républicains* franceses. Lo irónico es que ante la política moderna de la identidad (multicultural), apelan a este principio como una característica crucial de la identidad (francesa). Esto es lamentable, aunque muy comprensible. Sirve para ilustrar una verdad general: que las democracias contemporáneas, a medida que se diversifican, tendrán que experimentar redefiniciones de su identidad histórica, redefiniciones que pueden ser dolorosas y de largo alcance.

5

Llegado a este punto, me gustaría discutir un tema interesante que Habermas nos ha recordado en su ponencia sobre «lo político»: en un primer momento, la autoridad política se definió y se justificó cósmico-religiosamente. Se definió en términos de «teología política»[9]. Pero Habermas parece pensar que los modernos Estados seculares pueden funcionar sin ningún concepto análogo, y esto no me parece del todo cierto.

El movimiento decisivo que observamos en el Occidente moderno desde el siglo XVII, el que nos rescata de concepciones de orden cósmico-religiosas, implanta una visión de la sociedad «de abajo arriba»: la sociedad existe para la protección y el mutuo beneficio de sus miembros (iguales). Hay una concepción normativa fuerte que acompaña a esta visión y que he llamado «orden moral moderno»[10]. Este consagra básicamente tres principios (según una posible enumeración): 1) los derechos y libertades de los miembros; 2) la igualdad entre ellos (que naturalmente ha recibido diversas interpretaciones y que con el tiempo ha adoptado formas más radicales); 3) el principio de que el gobierno está basado en el consentimiento (que también se ha defendido en versiones más o menos radicales).

9. Véase *supra* la contribución de J. Habermas: «Precisamente es esta dimensión simbólica en la que se fusionan política y religión la que puede ser descrita utilizando con propiedad el concepto de 'lo político'» (p. 26).

10. Cf. Ch. Taylor, *Imaginarios sociales modernos*, Paidós, Barcelona, 2006.

Estas normas básicas han sido elaboradas en una multitud de antropologías filosóficas diferentes y según muy diferentes conceptos de sociabilidad humana. El orden moral moderno muy pronto superó el atomismo estrecho de sus primeros formuladores, como Locke o Hobbes. Pero las normas y los principios básicos no han cambiado, y son más o menos inseparables de las democracias liberales modernas.

Así, el rechazo de las raíces cósmico-religiosas fue llevado a cabo por una nueva concepción de «lo político», una nueva norma básica que, como sugiere Lefort, implica su propia representación de la autoridad política, pero en la que el punto central está paradójicamente vacío. Si bien se conserva la noción de soberanía, ninguna persona o grupo puede identificarse con ella.

Las sociedades democráticas no se organizan necesariamente en torno a una «religión civil», como pretendía Rousseau, pero sí en torno a una fuerte «filosofía de la civilidad» que consagra las tres normas, expresadas normalmente en las sociedades contemporáneas de la siguiente forma: 1) derechos humanos, 2) igualdad y no discriminación, y 3) democracia.

Pero en algunos casos puede existir una religión civil: una perspectiva religiosa que incorpora y justifica la filosofía de la civilidad. Podría decirse que así ocurrió, por ejemplo, en la joven república norteamericana, que se definió claramente como parte del plan providencial de Dios para la humanidad («Sostenemos como evidentes por sí mismas estas verdades: que todos los hombres fueron *creados* iguales...»). O bien puede ser parte de una ideología no religiosa o antirreligiosa, como en el caso de la I República francesa. Se puede aun sostener que las visiones omnicomprensivas de este tipo parecen más «naturales» a muchos contemporáneos nuestros. Después de todo, los principios de nuestra filosofía cívica parecen reclamar fundamentos más profundos. Si es muy importante que estemos de acuerdo en los principios, seguramente las cosas serán mucho más estables si también aceptamos una base común. O esa impresión puede dar, y la larga tradición de vida política parece abonar esta idea.

Pues, de hecho, el *overlapping consensus* entre diferentes doctrinas básicas sobre una filosofía común de la civilidad es algo enteramente nuevo en la historia y no muy probado: por tanto, resulta algo inestable. Además, a menudo sospechamos que quienes tienen diferentes doctrinas básicas no pueden suscribir realmente estos principios, al menos ¡no a nuestra manera! (Porque, como «nosotros» sabemos, «los ateos no pueden tener principios»; o como «nosotros» (distintos de los anteriores) sabemos, «todas las religiones están en contra de la libertad y/o la igualdad».)

El problema es que la democracia realmente pluralista no puede volver a una religión, ni anti-religión civil, por consolador que pudiera ser, sin traicionar sus propios principios. Estamos condenados a vivir en un *overlapping consensus.*

6

Hemos visto cómo este paso, muy comprensible, al fetichismo de nuestras soluciones históricas puede impedirnos ver nuestro régimen secular bajo una luz más fructífera, que ponga en primer plano las metas básicas que estamos buscando y nos permita reconocer los dilemas que afrontamos y razonar sobre ellos. Pero esto está relacionado con la otra causa principal de confusión a la que aludí más arriba: nuestra obsesión por ver la religión como el problema. De hecho, en muchos países occidentales hemos pasado de una primera fase, en la que el secularismo fue un logro que se obtuvo con mucho esfuerzo rechazando alguna forma de dominación religiosa, a una fase de tan gran diversidad de creencias básicas, religiosas o no, que solo un claro enfoque sobre la necesidad de equilibrar libertad de conciencia e igualdad de trato puede permitirnos formarnos un juicio de la situación. Si no, corremos el peligro de limitar innecesariamente la libertad religiosa de las minorías inmigrantes con la fuerza de nuestras soluciones institucionales históricas, a la vez que enviamos a esas mismas minorías el mensaje de que en modo alguno gozan de un estatus igual al de la mayoría dominante tradicional.

Pensemos en el argumento de los *Länder* alemanes que han prohibido a sus profesoras llevar el *hiyab.* Son representantes de la autoridad, desde luego; pero ¿nuestra idea es que solo pueden ser representantes de la autoridad las personas sin religión reconocible? ¿Que quienes en este contexto destacan por sus prácticas religiosas no pueden ocupar puestos de autoridad en nuestra sociedad? Tal vez esta sea la idea que no deberíamos inculcar a los niños en una sociedad que se diversifica rápidamente.

Pero la obsesión con la religión como problema no es solo una reliquia del pasado. Gran parte de nuestro pensamiento y algunos de nuestros principales pensadores siguen apegados a esta vieja idea. Quieren hacer de la religión algo especial, pero no siempre por razones muy halagüeñas.

¿Qué pensar acerca de la idea, defendida durante un tiempo por Rawls, de que se puede pedir legítimamente en una democracia con pluralismo tanto filosófico como religioso que todos deliberen en el lenguaje de

la sola razón, dejando sus opiniones religiosas en la antesala de la esfera pública? El carácter tiránico de esta exigencia fue pronto advertido por Rawls, lo que le honra. Pero ¿cómo surgió esta idea? La razón por la que Rawls propuso esa restricción era que todos deberían utilizar un lenguaje con el que pudieran esperar razonablemente que sus conciudadanos estuvieran de acuerdo. O sea que la razón secular es un lenguaje que todos hablan y con el que pueden argumentar y convencer. El lenguaje religioso funciona fuera de este discurso, al introducir premisas extrañas que solo pueden aceptar los creyentes. Así pues, hablemos todos el lenguaje común.

Lo que sirve de base a esta idea es algo así como una distinción epistémica. Hay una razón secular que cualquiera puede utilizar y con la cual puede llegar a conclusiones, es decir, conclusiones con las que todos pueden estar de acuerdo. Existen también lenguajes especiales que introducen supuestos extraordinarios, que podrían incluso contradecir a los de la razón secular ordinaria. Estos supuestos son mucho más frágiles desde un punto de vista epistémico; de hecho, no te convencerán a menos que ya los admitas. Por tanto, la razón religiosa o bien llega a las mismas conclusiones que la secular, y entonces es superflua, o bien llega a conclusiones contrarias, y entonces es peligrosa y perjudicial. Por eso hay que mantenerla al margen.

En cuanto a Habermas, siempre ha subrayado la ruptura epistémica entre la razón secular y el pensamiento religioso, dando preferencia a la primera. La razón secular basta para alcanzar las conclusiones normativas que necesitamos, como establecer la legitimidad del Estado democrático y definir nuestra ética política. Recientemente su postura sobre el discurso religioso ha evolucionado considerablemente, hasta el punto de reconocer que su «potencial para articular más intuiciones hace del lenguaje religioso un vehículo serio de posibles contenidos de verdad». Pero la distinción epistémica de fondo todavía vale, a su juicio. Así, cuando se trata del lenguaje oficial del Estado, las referencias religiosas tienen que ser borradas. «En el parlamento, por ejemplo, las reglas de procedimiento deben dar al presidente de la cámara poder para suprimir las posiciones o los argumentos religiosos de la transcripción oficial»[11].

11. Cf. J. Habermas, *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2006, p. 139. Por supuesto, Habermas tiene razón: el lenguaje oficial en las democracias pluralistas debe evitar ciertas referencias religiosas (aunque esto no debería aplicarse a los debates parlamentarios), pero no precisamente porque sean religiosas, sino más bien porque no son compartidas. Por ejemplo, en el preámbulo de una ley sería tan inaceptable invocar una filosofía atea como remitir a la autoridad de la Biblia.

¿Muestran las posturas de Rawls y Habermas que no han comprendido las bases normativas del Estado secular contemporáneo? Creo que ellos tienen algo de razón, en cuanto hay espacios del Estado secular en los que se ha de usar un lenguaje neutral. Pero esto no incluye la deliberación de los ciudadanos, como Rawls pensó al principio, ni la deliberación parlamentaria, como parece creer Habermas a juzgar por el pasaje recién citado. Ese espacio puede ser definido como el lenguaje oficial del Estado: el lenguaje en que se deben redactar las leyes, los decretos administrativos y las sentencias. Es evidente que una ley del parlamento no podría justificarse con cláusulas del tipo: «Como la Biblia nos enseña que...». Y lo mismo vale, *mutatis mutandis*, para la argumentación del fallo en la sentencia de un tribunal. Ahora bien, esto no tiene nada que ver con la naturaleza específica del lenguaje religioso. Sería igualmente impropia una cláusula legislativa del tipo: «Como Marx ha mostrado que la religión es el opio del pueblo...», o «Como Kant ha demostrado que lo único bueno sin restricción es la buena voluntad...». La razón para excluir uno y otro tipo de cláusula es la neutralidad del Estado.

El Estado no puede ser ni cristiano, ni musulmán, ni judío. Pero por la misma razón, tampoco debe ser marxista, ni kantiano, ni utilitarista. Naturalmente, el Estado democrático terminará aprobando leyes que (en el mejor de los casos) reflejen las convicciones de sus ciudadanos, que serán cristianos, musulmanes, etc.: de toda la gama de posturas presentes en una sociedad moderna. Pero las decisiones no se pueden configurar de forma que se dé reconocimiento especial a alguna de esas posturas. Esto no resulta sencillo: los límites son difíciles de marcar y siempre hay que fijarlos de nuevo. Pero así es la naturaleza de esta empresa que es el Estado secular moderno. ¿Y qué mejor alternativa existe para las democracias pluralistas[12]?

Hoy día la idea de que la neutralidad es básicamente una respuesta a la diversidad encuentra dificultades para abrirse paso entre los «no creyentes» occidentales, extrañamente obsesionados con la religión, a la que consideran algo extraño y tal vez incluso amenazador. Esta postura se alimenta de todos los conflictos, pasados y presentes, de los Estados liberales con la religión, pero también de una distinción específicamente epistémica: el pensamiento religioso es de alguna manera menos *racional* que el puramente «secular». Esta actitud tiene una base política (la

12. No sé si discrepo de Habermas o si la diferencia en la formulación realmente equivale a una diferencia en la práctica. Quizá diferimos no tanto en las prácticas que los dos recomendamos como en la justificación de nuestras posturas.

religión como amenaza), pero también otra epistemológica (la religión como modo defectuoso de razonar)[13].

Creo que podemos encontrar estos dos temas en un conocido libro publicado recientemente: *El dios que no nació*, de Mark Lilla. Por un lado, Lilla quiere defender que existe una gran brecha entre el pensamiento informado por la teología política y el desarrollo de «hábitos de pensamiento y discusión sobre la política en términos exclusivamente humanos»[14]. Los modernos han conseguido «la liberación, el aislamiento y la clarificación de preguntas específicamente políticas, al margen de las especulaciones sobre el nexo divino. Intelectualmente, la política se convirtió en su propio territorio, que merecía una investigación independiente y buscaba el objetivo limitado de aportar la paz y la abundancia necesarias para la dignidad humana. Esa era la Gran Separación»[15]. Una metáfora como esta sobre la separación radical supone que el pensamiento político antropocéntrico es una guía más segura para responder a las cuestiones políticas que las teorías basadas en la teología política.

Hasta aquí la clasificación epistemológica. Pero luego, hacia el final de su libro, Lilla nos dice que no tengamos miedo y que no dejemos que se revoque la Gran Separación[16], lo que parece implicar que hacerlo entraña peligro. En este sentido, el retorno de la religión estaría lleno de amenazas[17].

13. A veces la obligación de los ciudadanos de dirigirse a sus compatriotas en el lenguaje de la razón secular está basada en la obligación de hacerles inteligible su posición: «La autocomprensión del Estado constitucional se ha desarrollado dentro del marco de una tradición contractualista que depende de la 'razón natural' o, por decirlo de otro modo, exclusivamente de argumentos públicos a los que se supone que todas las personas tienen igual acceso» (J. Habermas, «Religion in the Public Sphere»: *European Journal of Philosophy* 14/1 [2006], p. 5). Pero ¿qué razón hay para pensar que la «razón natural» ofrece una especie de esperanto ideológico? ¿Fueron los conciudadanos seculares de Martin Luther King incapaces de entender lo que él defendía cuando abogaba por la igualdad en términos bíblicos? ¿Lo habrían entendido más personas si hubiera invocado a Kant? Y además, ¿cómo distingue uno el lenguaje secular del religioso? ¿La regla de oro está claramente en uno o en otro?

14. Cf. M. Lilla, *El Dios que no nació*, Barcelona, Debate, 2010, p. 15.

15. *Ibid.*, p. 146.

16. *Ibid.*, pp. 264-265.

17. Habermas es una figura excepcional en muchos aspectos, por supuesto, pero aquí quiero señalar que aunque es el pensador principal de la distinción epistemológica entre religión y razón (por la que le critico más abajo), *no* comparte, y de la manera más contundente, la desconfianza política hacia la religión que a menudo la acompaña.

7

Este fenómeno merece un análisis más detenido. Lo ideal sería que pudiéramos examinar con detalle el doble fundamento de esta actitud de desconfianza, comentarlo y después decir algo sobre las posibles consecuencias negativas de mantenerla. Pero en esta ponencia solo voy a tener tiempo de examinar las raíces de la base epistemológica.

Creo que su origen está en lo que se podría llamar el mito de la Ilustración. Existe una opinión común que ve la Ilustración (*Aufklärung*, *Lumières*) como el paso de la oscuridad a la luz, o sea, un paso absoluto y sin restricción de un mundo de pensamiento lleno de errores e ilusiones a otro donde la verdad está por fin a nuestra disposición. A esto se debería añadir inmediatamente que la opinión contraria caracteriza al pensamiento «reaccionario»: la Ilustración sería un error sin paliativos, un olvido masivo de verdades saludables y necesarias sobre la condición humana.

En las polémicas sobre la modernidad, otras perspectivas más moderadas tienden a ser arrinconadas, y estas dos se enfrentan. La frase de Arnold sobre «ejércitos ignorantes que chocan de noche» viene de forma irresistible a la mente.

Pero más que lamentar este hecho, lo que quiero hacer ahora es intentar explicar qué subyace a la forma de entender la Ilustración como un avance absoluto y sin restricción. Esto es lo que considero el «mito» de la Ilustración. (Uno no puede resistirse a este comentario malicioso porque el «mito», según una expresión común, es aquello de lo que nos ha salvado la Ilustración.)

Vale la pena hacer esto porque, a mi juicio, este mito está más extendido de lo que parece. Incluso pensadores sutiles, que quizá lo rechazarían cuando se lo presenta como una afirmación general, parecen inclinarse por él en otros contextos.

Así, hay una versión de lo que representa la Ilustración que la considera nuestro tránsito de un mundo en el que la Revelación, o la religión en general, se aceptaban como fuente de sabiduría sobre los asuntos humanos, a otro mundo en el que los asuntos humanos se entienden en términos puramente mundanos. Naturalmente, que algunos han hecho este tránsito no se pone en cuestión. Lo cuestionable es la idea de que este paso implica la evidente ganancia epistémica de dejar a un lado nuestras consideraciones de verdad y relevancia dudosas, para concentrarnos en cuestiones que podemos resolver y son relevantes a todas luces. Esto se expresa a menudo como el paso de la Revelación a la sola razón (la *bloße Vernunft* de Kant).

Hay ejemplos más claros en algunos pensadores políticos contemporáneos, como Rawls o Habermas. Pese a todas sus diferencias, los dos parecen otorgar un estatus especial a la razón no religiosa (llamémosla «sola razón»), como si *a*) la sola razón fuera capaz de resolver ciertas cuestiones político-morales de un modo legítimamente satisfactorio para cualquier pensador honesto y de mente clara, y *b*) las conclusiones sustentadas religosamente fueran siempre dudosas y a la postre solo convincentes para los que ya admiten los dogmas en cuestión.

Esto es lo que seguramente se esconde detrás de la idea que mencioné arriba (sección 6), defendida durante un tiempo por ambos pensadores de forma diferente: que uno puede restringir el uso del lenguaje religioso en la esfera de la razón pública. Contra esto hay que decir que, en gran medida, ambos la han abandonado; pero podemos ver que la afirmación misma carece de sentido a menos que (*a*+*b*) sea verdad. El motivo de Rawls al proponer esa restricción era que la razón pública debe ser expresada en términos que en principio puedan suscitar un acuerdo universal. La idea era que los únicos términos que cumplían este requisito eran los de la sola razón (*a*), mientras que por su propia naturaleza el lenguaje religioso no podría cumplirlos (*b*).

Antes de seguir, debo decir que esta distinción entre el discurso religioso y el no religioso en cuanto a credibilidad racional, supuesta por (*a*+*b*), me parece carente de todo fundamento. Al final puede resultar que la religión sea una ilusión, y por tanto que lo derivado de ella sea menos creíble. Pero hasta que realmente concluyamos eso, no hay razón *a priori* para sospechar más de ella. La credibilidad de esa distinción depende de la opinión de que algún argumento muy «mundano» *basta* para establecer ciertas conclusiones político-morales. Entiendo «satisfactorio» en el sentido con que lo empleo en (*a*): debe ser legítimamente convincente para cualquier pensador honrado y de mente clara. Hay proposiciones de este tipo, desde «2 + 2 = 4» hasta algunos de los resultados mejor fundados de la ciencia natural moderna. Pero las creencias clave que necesitamos, por ejemplo, para determinar nuestra moralidad política básica no están entre ellas. Las dos corrientes filosóficas mundanas más extendidas en nuestro mundo contemporáneo, el utilitarismo y el kantismo, en sus diferentes versiones, tienen puntos en los que no logran convencer a personas honestas y de mente clara. Si tomamos los enunciados clave de nuestra moralidad política actual, como los que atribuyen derechos a los seres humanos por el mero hecho de serlo, por ejemplo el derecho a la vida, no veo por qué el que seamos seres que desean/disfrutan/sufren, o la percepción de que somos agentes racionales, habría de ser un fundamento más firme para este derecho que estar

hechos a imagen y semejanza de Dios. Naturalmente, nuestra capacidad de sufrir es una de esas proposiciones fundamentales indiscutibles a las que se refiere (*a*), y que hayamos sido creados por Dios, no, pero lo que es menos seguro son las conclusiones normativas derivadas de la primera afirmación.

La distinción, claro está, sería mucho más aceptable si uno tuviera un argumento «secular» en defensa de los derechos que fuera incuestionable. Y esto probablemente explica la diferencia entre Habermas y yo en este asunto. Él ve un fundamento seguro en un «discurso ético» que yo, por desgracia, no considero nada convincente.

La distinción (*a* + *b*), aplicada al campo político-moral, es uno de los frutos del mito de la Ilustración; o quizá sería más apropiado decir que es una de las formas que toma el mito. Sería interesante rastrear el nacimiento de esta ilusión a través de una serie de pasos que en parte estaban bien fundados, y en parte lo estaban en ilusiones. En otro trabajo identifiqué tres[18], de los que los dos primeros están relativamente bien descritos, pero el tercero exige un análisis más detallado. Aquí mencionaré brevemente los dos primeros.

El primero es el «fundacionalismo», cuyo representante más famoso es Descartes. Combina un punto de partida presuntamente indudable (las ideas separadas en la mente) con un método infalible (el de las ideas claras y distintas), y así debería aportar conclusiones que cumplan el requisito (*a*). Pero esto fracasa, y en dos lugares. El punto de partida indudable puede ser cuestionado por un escepticismo decidido, como el que vemos en Hume. Y el método se basa demasiado en un argumento *a priori* y carece de suficiente base empírica.

Pero aunque fueran rechazados su fundacionalismo y su física *a priori*, Descartes dejó como legado: α) una creencia en la importancia de encontrar el método correcto, y β) la base crucial que sustenta la idea de la sola razón. Afirmó que prescindía de toda autoridad externa, emanada de la sociedad o de la tradición, inculcada por padres o maestros, y que se apoyaba solo en lo que la razón monológica pudiera verificar como cierto. El uso adecuado de la razón se distingue claramente de lo que recibimos de la autoridad. En la tradición occidental, esta presunta imposición externa incluye la revelación religiosa, y de hecho en ella encuentra su paradigma. Como dijo el marqués de Condorcet, en su explicación sobre el progreso de la razón humana:

18. Cf. Ch. Taylor, *Bloße Vernunft* (de próxima publicación).

Il fut enfin permis de proclamer hautement ce droit si longtemps méconnu de soumettre toutes les opinions à notre propre raison, c'est-à-dire d'employer, pour saisir la vérité, le seul instrument qui nous ait été donné pour la reconnaître. Chaque homme apprit, avec une sorte d'orgueil, que la nature ne l'avait pas absolument destiné à croire sur la parole d'autrui; et la superstition de l'Antiquité, l'abaissement de la raison devant le délire d'une foi surnaturelle disparurent de la société comme de la philosophie.

[Se permitió, al fin, proclamar abiertamente ese derecho, desconocido durante tantos siglos, a someter todas las opiniones a nuestra propia razón, es decir, a emplear, para alcanzar la verdad, el único instrumento que nos ha sido dado para reconocerla. Cada hombre aprendió, con una especie de orgullo, que la naturaleza no le había destinado, en absoluto, a creer en las palabras de otros; y la superstición de la antigüedad y la sumisión de la razón ante el delirio de una fe sobrenatural, desaparecieron tanto de la sociedad como de la filosofía][19].

Nuestra capacidad de razonar se encuentra aquí definida como autónoma y autosuficiente. La razón bien empleada no toma nada de la «fe» en ningún sentido del término. Podríamos denominar esto el principio de «razón autosuficiente». La historia de su surgimiento y de su autoemancipación ha llegado a concebirse como una especie de mayoría de edad de la humanidad. Como Kant señaló no mucho tiempo después de Condorcet, la Ilustración es la salida de los seres humanos de un estado de tutelaje del que ellos mismos son responsables, de una *selbstbeschuldigte Unmündigkeit* [culpable minoría de edad]. El eslogan de la época era *sapere aude!*, ¡atrévete a saber![20].

El primer paso crucial es, pues, el que conduce a la autosuficiencia de la razón. El segundo consistió en poner la ciencia natural como modelo para la ciencia social, paso que se observa en Hobbes, por ejemplo. No voy a seguir por aquí, porque las perspectivas reduccionistas de la ciencia social tienen hoy día menos credibilidad, aunque por desgracia aún siguen vigentes.

Todos estos temas merecen mucha más atención, más de la que puedo prestarles aquí. Pero estoy seguro de que un examen más detenido daría aún más credibilidad a la polisemia revisionista que propongo aquí,

19. Cf. Nicolas de Caritat (marqués de Condorcet), *Bosquejo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, Editora Nacional, Madrid, 1980, p. 195. He aprendido mucho del interesante análisis que realiza V. Descombes en *Le raisonnement de l'ours*, Seuil, París, 2007, pp. 163-178.

20. I. Kant, «Was ist Aufklärung?», en *Kants Werke*, Akademie Textausgabe, vol. VIII, Walter de Gruyter, Berlín, 1968, p. 33. [I. Kant, *En defensa de la Ilustración*, Alba, Madrid, 1999, p. 36.]

que viene a ser esto: los regímenes que merecen ser calificados de «seculares» en la democracia contemporánea tienen que concebirse no primariamente como baluartes contra la religión, sino como intentos honestos de garantizar las tres (o cuatro) metas básicas que indiqué al comienzo. Y esto quiere decir que intentan configurar sus soluciones institucionales, no para mantenerse fieles a una tradición sacralizada, sino para maximizar las metas básicas de libertad e igualdad entre creencias básicas.

Craig Calhoun: Gracias a los dos, Jürgen y Chuck, por vuestras intervenciones realmente interesantes y sugestivas. Tienen semejanzas y conexiones suficientes como para que podamos decir que nos movemos en el mismo terreno; y hay diferencias suficientes para mantener una conversación fructífera. Me gustaría dar a Jürgen la oportunidad de hablar primero, pues acabamos de oír a Charles. Permitidme comenzar planteando una cuestión concreta.

En parte, la fuerza de la intervención de Charles consistía en sugerir que la religión no debería ser considerada un caso especial, ni en relación con el discurso político, ni en lo que se refiere a la razón y a la argumentación en general, sino que la religión es simplemente un caso más de la cuestión general de la diversidad, incluida la diversidad de doctrinas comprehensivas sobre el bien, por emplear los términos de Rawls. Así como hay diferencias entre utilitaristas y kantianos, también las hay entre episcopalianos y católicos

¿Tiene esto sentido para ti? ¿Aceptarías este argumento? Si no, ¿podrías decir por qué y explicar tu postura con un poco más de detalle?

Jürgen Habermas: Creo que entiendo los motivos pero no acepto las razones que Chuck propone para eliminar una distinción que a mí me sigue pareciendo muy relevante en nuestro contexto.

En cuanto al motivo, concedería inmediatamente que no tiene sentido oponer un tipo de razón, la secular, a las razones religiosas en virtud del supuesto de que las razones religiosas provienen de una visión del mundo que es intrínsecamente irracional. La razón opera en las tradiciones religiosas, igual que en cualquier otro ámbito cultural, incluida la ciencia. Por tanto no hay diferencia dentro de ese amplio nivel cultural

de razonamiento. A nivel cognitivo general, solo existe una y la misma razón humana.

Sin embargo, si se pretende poner juntos y revueltos el kantismo y el utilitarismo, el hegelianismo, etc., con las doctrinas religiosas, entonces yo diría que sí existen diferencias esenciales entre las razones. Una forma de decirlo es que las razones «seculares» pueden ser expresadas en un lenguaje «público», o compartido en general. Este es el sentido convencional que Chuck intenta evitar utilizando el término «lenguaje oficial».

De todos modos, las razones seculares pertenecen a un contexto de supuestos; en este caso, a un enfoque filosófico, que se distingue de cualquier tipo de tradición religiosa porque no exige pertenecer a una comunidad de creyentes. Al utilizar cualquier género de razones religiosas, uno apela implícitamente a la pertenencia a la correspondiente comunidad religiosa. Solo si uno es miembro de ella y puede hablar en primera persona dentro de una tradición religiosa particular, comparte un tipo específico de experiencia de la que dependen las razones y las convicciones religiosas.

Por decirlo con franqueza, la experiencia más importante —no digo superior o inferior a otra: no me malinterpreten, por favor— surge de la participación en prácticas de culto, en el ejercicio efectivo del culto en el que ni un kantiano ni un utilitarista tienen que participar para elaborar un buen argumento kantiano o utilitarista. Se trata, por tanto, de un tipo de experiencia que está bloqueada, por así decir, o que no se tiene en cuenta o se hace abstracción de ella, una vez que entramos en el espacio secular de dar y recibir razones.

La razón secular carece de vínculos con la socialización en una comunidad de las cuatro o cinco grandes religiones del mundo que se pueden remontar a la figura histórica de un fundador o, de modo más general, a un origen histórico. Estas son tradiciones que han continuado por medio de la constante interpretación de una doctrina particular. Que uno comprenda, por ejemplo, lo que significa apelar a verdades reveladas depende de esa socialización. Sin ese fondo, es difícil explicar qué significa «revelación». Si se compara una discusión entre kantianos y utilitaristas con el debate interreligioso, encontramos otra diferencia importante. Las doctrinas filosóficas no se encuentran relacionadas internamente con un camino concreto de salvación. Seguir un camino de salvación significa seguir en el curso de mi vida a una figura ejemplar cuya autoridad surge de fuentes antiguas o de testimonios.

Un camino de salvación es diferente de cualquier proyecto de vida ético profano que una persona puede darse individualmente a sí misma.

Así, la evidencia de las razones religiosas no depende solo de creencias cognitivas y de sus vínculos semánticos con otras creencias, sino de creencias existenciales arraigadas en la dimensión social de pertenencia, socialización y prácticas prescritas.

Charles Taylor: Se han dicho muchas cosas muy interesantes. No estoy de acuerdo con todas; en concreto, no lo estoy con la distinción entre ética y religión. Tomás de Aquino habla de las tres virtudes teologales, que dan una idea diferente de lo que es la vida buena.

Pero dejemos a un lado esto porque pienso que la cuestión clave de verdad, verdaderamente es: ¿qué tiene que ver todo esto con el discurso? Si digo por ejemplo: «Estoy a favor de los derechos humanos porque el hombre está hecho a imagen de Dios» —algo que aparece en el *Génesis*—, no está del todo claro si soy un judío practicante, un católico, un protestante o simplemente alguien que piensa que esta es una afirmación muy profunda que viene del *Génesis*.

No veo cómo se puede detectar si esa es una forma específicamente religiosa de argumentar, a no ser que estemos hablando de otros tipos de discurso, por ejemplo si te digo: «He tenido una gran experiencia: se me ha aparecido la Virgen o santa Teresa», o cosas por el estilo. Claro que en este caso el discurso está relacionado con una experiencia de este tipo. Ciertas clases de discurso, si trato de describir una experiencia religiosa, estarían relacionadas con esa experiencia.

Pero el tipo de discurso que estamos compartiendo... Martin Luther King tenía un determinado discurso sobre la Constitución de Estados Unidos y sus exigencias aún no cumplidas. Tenía además un discurso cristiano muy poderoso, con referencias al *Éxodo*, a la liberación. Nadie tuvo dificultad para comprenderlo. No tenían que imaginar ni ser capaces de entender o concebir ninguna experiencia profunda como las que él pudo haber tenido, por ejemplo, la experiencia en la cocina, cuando decidió que tenía que continuar.

¿Cómo puedes discriminar discursos basándote en el trasfondo psicológico profundo?

Podría contar otra historia sobre el trasfondo psicológico que tienen los kantianos, por ejemplo, y por qué ellos se emocionan con cosas que a mí no me emocionan. Pero ¿qué tiene eso que ver con el discurso que usan ahí fuera? ¿Puede la gente no comprenderlos? ¿Por qué hacer distinciones sobre esa base?

J. H.: La diferencia es que las influencias religiosas pertenecen a un género de discurso en el que no solo te mueves dentro de una determinada

visión del mundo o dentro de una interpretación cognitiva de un ámbito de la vida humana, sino que expresas, como dije antes, una experiencia ligada a tu pertenencia a una comunidad. Hablar de seres creados a imagen de Dios, en nuestra tradición, es fácilmente traducible a enunciados seculares que otros deducen del concepto kantiano de autonomía o de cierta interpretación del hecho de estar dotados de derechos humanos.

Pero traducir de un lenguaje a otro no significa suprimir la diferencia entre los tipos de razón. Déjame preguntarte si me equivoco al suponer que tras tu estrategia de negar esa diferencia hay una reacción defensiva. ¿Sospechas que en la pretensión de subordinar la razón religiosa a la razón pública en los procesos públicos de toma de decisiones, está la actitud de quienes piensan que el discurso religioso no está al día, que es algo del pasado?

Esta no es mi actitud. Lo que estamos haciendo los dos aquí, esta tarde, es movernos ambos en el mismo espacio de razonamiento filosófico e histórico o sociológico. Nuestro discurso no necesita traducción. Sin embargo, el discurso religioso en la esfera pública necesita traducción para que su contenido penetre e influya en la justificación y formulación de decisiones políticamente vinculantes y exigibles por ley. En los parlamentos, tribunales u órganos administrativos, cualquier referencia a *Génesis* 1 debe ser explicada, creo, de forma secular.

Ch. T.: La diferencia es que yo digo que no puede haber traducciones de ese tipo de referencias porque esas son las referencias que realmente tocan la vida espiritual de unas personas y no de otras. Pero lo mismo vale decir de las referencias a Marx o a Kant. Así pues, nosotros estamos intentando ver no por qué debemos excluir estas referencias por motivos de equidad y universalidad, sino por qué tendrían que ser tratadas de un modo especial —y sigo sin entender lo del trato especial— por pertenecer a un ámbito diferente.

Estoy ciertamente de acuerdo en que hay diferencias muy grandes entre el razonamiento ético de una persona hondamente religiosa y el de alguien que no lo es. Hay ciertas concepciones sobre la posibilidad de transformación humana en que unos creen y otros no. Este es sin duda el caso.

Pero hay analogías. Por ejemplo, puedo tener una sintonía suficiente con la postura kantiana para entender la retórica de Kant sobre «el cielo estrellado sobre mí y la ley moral en mí» y el *Achtung für das Gesetz* [respeto por la ley], etc. Puedo entender eso. Detrás de eso hay una determinada experiencia. Podría imaginar a alguien diciendo: «No sé de qué hablas. ¿Temor y respeto por la ley? ¿Estás loco?». Algunas personas simplemente no lo entienden.

J. H.: Quiero salvar también el carácter auténtico del discurso religioso en la esfera pública, porque estoy convencido de que en el público secular puede muy bien haber intuiciones morales sepultadas que un discurso religioso conmovedor puede hacer aflorar. Cuando uno escucha a Martin Luther King, no importa si eres creyente o no. Entiendes lo que quiere decir.

Este no es el asunto en el que disentimos. Nuestra discrepancia es la mencionada, al menos, en el texto escrito de la conferencia: que algunos piden una «fundamentación más honda» de los principios constitucionales, más honda que la secular basada en la soberanía popular y los derechos humanos o en la «sola razón». Esa es nuestra discrepancia. Ahí no puedo seguirte porque el carácter neutral del «lenguaje oficial» que demandas para los procedimientos políticos formales también se basa en un previo consenso de fondo entre los ciudadanos, por abstracto y vago que sea. Sin suponer tal consenso sobre los principios constitucionales, los ciudadanos de una sociedad pluralista no podrían ir a los tribunales ni apelar a derechos específicos ni argumentar refiriéndose a cláusulas constitucionales con esperanza de conseguir una decisión justa.

¿Cómo podemos alcanzar este consenso de fondo, si no es en un espacio de razones neutrales (y «neutrales», ahora, en un sentido peculiar)? Las razones deben ser «seculares» en un sentido no cristiano de «secularización». Permíteme explicar el adjetivo «no cristiano» en este contexto. En tu libro *A Secular Age* has hecho una descripción convincente de lo que en otro tiempo significaba la «secularización» en la Iglesia. Secularización significaba derribar los muros de los monasterios y extender por el mundo, sin rebajarlos, los exigentes mandatos de Dios.

Pero el término «secular» adquirió un sentido diferente en el mismo momento en que los sujetos tuvieron que alcanzar un consenso político de fondo que traspasara los límites de la comunidad cristiana: un consenso de fondo, al que hoy se puede apelar en un tribunal francés o alemán para resolver los casos relativos al *hiyab*. Esos casos deben decidirse según procedimientos y principios que sean aceptables tanto para musulmanes como para sus conciudadanos cristianos, judíos o no creyentes. Una vez que la legitimación religiosa de los reyes cristianos ha sido sustituida por una legitimación liberal, la constitución ofrece ahora la fuente de razones que se supone que comparten no solo las diferentes comunidades religiosas, sino también creyentes y no creyentes. La constitución puede proporcionar esta plataforma común solo si a su vez se puede justificar a la luz de razones que sean «seculares» en el sentido moderno. El término «secularización» ya no se aplica a la universalización de creencias y prácticas exigentes en el mundo cristiano, desde los

centros monásticos a las esferas profanas de la vida social cotidiana. Las razones secularesno amplían la perspectiva de la comunidad particular de cada uno, pero impulsan una perspectiva común para que diferentes comunidades puedan desarrollar un punto de vista más inclusivo, trascendiendo su propio universo del discurso. Me gustaría quedarme con este uso del término.

C. C.: Permitidme insistir una última vez. Nos hemos pasado casi de la hora.

Por subrayar los puntos en común, uno de ellos parece ser que todo consiste en la capacidad de compartir, en algún sentido, en un entorno donde nadie tenga la posibilidad de recurrir a un poder discursivo extraordinario.

Es esto lo que, de hecho, parece decir Jürgen cuando se refiere a las declaraciones religiosas en la esfera pública, esto es, que no se refiere a todas las declaraciones religiosas ni a los motivos religiosos, sino en concreto a las justificaciones que no son susceptibles de ser compartidas porque se basan o bien en experiencias de culto, de las que muchos están excluidos, o bien en referencias a una autoridad esencialmente no discursiva, a algo exterior.

¿Lo he descrito bien? Entonces no todo es lenguaje religioso. De hecho, aquí entran las fuentes religiosas de la ética y de muchas otras cosas.

Pero hay cosas concretas que son problemáticas precisamente si presentan una incapacidad para compartir justificaciones.

Vuelvo a Charles y pregunto, a la inversa: ¿crees que hay una incapacidad similar para compartir y resolver discursivamente los otros tipos de diferencias que dirías que están en el mismo conjunto que las diferencias religiosas: diferencias culturales, étnicas, filosóficas? La cuestión es si en general existe la misma clase de incapacidad para encontrar soluciones o justificaciones totalmente discursivas.

Ch. T.: Sí. Pensemos en la historia del liberalismo. En la década de 1830, utilitaristas muy curtidos hicieron intentos de apropiarse del lenguaje. En eso iba a consistir todo. También otros que no eran necesariamente religiosos pensaron: «Esto es un golpe de Estado. Nosotros no pensamos así».

Si quieres una negociación para que redactemos una carta de derechos entre distintas gentes, no puede ser en lenguaje benthamiano, no puede ser en lenguaje kantiano, no puede ser en lenguaje cristiano.

Lo que Jürgen llama «secular», yo lo llamaría «neutral». Es así como lo veo. Lo veo absolutamente indispensable.

C. C.: Pero esto no parece ser el núcleo de la diferencia. Me parece que la diferencia más importante es que, en efecto, estás diciendo que es imposible hacer abstracción de las diferencias entre compromisos profundos, doctrinas comprehensivas, etc., tengan fundamento religioso o de otra clase. Entonces, la cuestión discursiva fundamental es que no puedes hacer abstracción de ninguno de esos profundos compromisos constitutivos, para llevar a término la discusión y resolverla discursivamente. Por eso, la religión no es un caso especial.

Creo, y dime si es así, que Jürgen dice ver en el discurso religioso ciertos rasgos característicos que están más completamente excluidos de la resolución discursiva, de la participación en la discusión. Así, aunque puede haber dificultades para hacer que kantianos y heideggerianos hablen entre sí, o para lograr que hablen personas de diferentes nacionalidades, en principio podría existir una solución discursiva a los diversos problemas que surgen aquí, pero justamente no para los problemas religiosos.

¿Es así, Jürgen, o he ido demasiado lejos?

J. H.: En primer lugar, sostengo que hay diferencias esenciales entre las razones seculares y las religiosas. Y, segundo, que la religión, a la vista de la transición histórica a las constituciones liberales, es un caso especial por la antigua fusión de religión y política, que tenía que ser disuelta a la vista del problema que representaba el pluralismo religioso. Esta es la parte trivial.

Si hablamos de un discurso constituyente o de controversias sobre la interpretación de una cláusula especial dentro del marco de una constitución establecida, no creo que haya obstáculos insuperables. Los ciudadanos creyentes de una comunidad liberal sabrían de antemano que ciertos argumentos no cuentan para los otros conciudadanos, creyentes o no, con quienes intentan llegar a un acuerdo. Por tanto, hay que retirarlos del orden del día. Así pienso sobre cómo tratar las cuestiones de justicia y distinguirlas de las existenciales, éticas o religiosas.

C. C.: En ese plano, no estarás muy en desacuerdo, ¿verdad?

Ch. T.: No, no.

C. C.: El desacuerdo está en otro nivel.

Ch. T.: Quiero decirte solo una cosa más. Cuando hablamos de «religión», no debemos pensar solo en el cristianismo. Hay budistas, hay hindúes.

Muchas de las cosas que dices en absoluto pueden aplicarse a otros casos. Esto debería darnos que pensar antes de generalizar.

C. C.: De acuerdo. Estamos hablando desde la experiencia occidental. Tendría que haber un conjunto de diferentes análisis dentro de otras trayectorias históricas.

Ch. T.: Ya están todas aquí.

C. C.: Sí que lo están, y todas somos nosotros.

¿EL JUDAÍSMO ES SIONISMO?

Judith Butler

No soy especialista en religión ni a decir verdad en la vida pública, pero mis intereses se entrecruzan con el problema propuesto hoy aquí porque en los últimos años he intentado pensar sobre la compleja relación entre judaísmo, judeidad y sionismo, como sé que tantos otros han hecho también. Mi preocupación ha sido encontrar y adoptar la paciencia y la perspicacia necesarias para pensar a fondo algunos temas que parecen estar confundidos en el discurso público. No estoy segura de haber tenido éxito, ya que es un asunto muy difícil y trabajoso.

Para comenzar, quiero decir que hemos de tener mucho cuidado cuando nos referimos a la «religión» en la vida pública, porque tal vez al final no sea posible tomar la «religión» como una categoría. Según a qué religión nos refiramos, la relación con lo público será distinta. En efecto, hay una variedad de posiciones religiosas sobre la vida pública y una variedad de maneras de concebir la vida pública de forma religiosa. Cuando comenzamos, como hoy, preguntando por la «religión» en la «vida pública» corremos el riesgo de meter en la categoría de «religión» religiones concretas muy diversas, y tomar la «vida pública» por una esfera en cierto modo estable, cerrada y fuera de la religión. Si la entrada de la religión en la vida pública es un problema, entonces parece que estamos presuponiendo que la religión estaba fuera de la vida pública, y nos preguntamos cómo entra, y si entra de modo razonable y justo. Pero si este es el supuesto, parece que primero tenemos que preguntar cómo se hizo privada la religión, y si realmente los esfuerzos por privatizarla tuvieron éxito siempre. Si implícitamente admitimos en nuestra investigación que la religión pertenece a la esfera privada, tenemos que preguntar primero «qué religión» ha sido relegada a la vida privada y cuál, si hay alguna, circula por la esfera pública sin ser cuestionada. Tal

vez entonces tendríamos que emprender otra investigación, que distinguiera entre religiones —en plural— legítimas e ilegítimas ordenando la distinción entre lo público y lo privado. Si la esfera pública constituye un logro del protestantismo, como han señalado algunos especialistas, entonces la vida pública presupone y reafirma una tradición religiosa predominante *como* la secular. Y si hay muchas razones para dudar de que el secularismo esté tan liberado de sus componentes religiosos como parece, podríamos preguntar si lo que intuimos con respecto al secularismo se aplica también en alguna medida a nuestras afirmaciones con respecto a la vida pública en general. En otras palabras, algunas religiones no solo ya están «dentro» de la esfera pública, sino que contribuyen a fijar unos criterios que delimitan lo público y lo privado. Es lo que ocurre cuando algunas religiones son relegadas «fuera» —por considerarlas «lo privado» o como una amenaza para lo público en sí—, mientras que otras sirven para sostener y delimitar la esfera pública misma. Si no tuviéramos la distinción entre lo público y lo privado más que por el mandato protestante de privatizar la religión, entonces la religión —o una tradición religiosa dominante— garantizaría el marco mismo dentro del cual nos movemos. Esto ciertamente constituiría un punto de partida totalmente diferente para una investigación crítica sobre la religión en la vida pública, ya que lo público y lo privado formarían una relación disyuntiva que estaría, de alguna manera, «dentro» de la religión desde el principio.

No es mi propósito volver sobre la cuestión del secularismo, que a mi juicio ha sido brillantemente expuesta por Talal Asad, Saba Mahmood, Michael Warner, Janet Jakonsen y también por Charles Taylor en su última obra. Lo que me gustaría decir es que la secularización puede ser para la religión una forma fugitiva de sobrevivir y que en todo caso debemos preguntar a qué tipo y concepción de secularización nos referimos. Mi intención es señalar, en primer lugar, que cualquier generalización sobre la «religión» en la «vida pública» es sospechosa desde el principio si no nos planteamos qué religiones se están presuponiendo en el propio aparato conceptual, y si este aparato conceptual, incluida la noción de lo público, no se entiende a la luz de su propia genealogía y de sus proyectos de secularización. No es lo mismo referirse a un judío no creyente que a un católico no practicante; aunque se supone que ambos se han apartado de sus creencias religiosas, puede haber otras formas de pertenencia que no impliquen o exijan creer. Así, la secularización puede muy bien ser un modo en el que la vida judía sigue siendo judía. También cometemos un error si igualamos la religión y la creencia y si vinculamos ciertas afirmaciones teóricas sobre Dios, lo cual es un presupuesto teológico que no siempre se cumple en la práctica. Ese esfuerzo por distinguir el estatus

cognitivo de la creencia religiosa y el de la no religiosa no tiene en cuenta que muchas veces la religión funciona como un marco en la formación del sujeto, como un esquema con el que se realizan las valoraciones y como un modo de pertenencia y de práctica social. Naturalmente, el principio jurídico de la separación entre Estado y religión acecha a todos y cada uno de nuestros discursos sobre este tema, pero hay razones para pensar que esta concepción jurídica es insuficiente para comprender las cuestiones más generales sobre la religión en la vida pública. Y también lo son los debates sobre los símbolos e imágenes religiosas que han causado un extendido desacuerdo sobre los derechos garantizados en la Primera Enmienda, por un lado, y la protección de las minorías religiosas contra la discriminación y la persecución, por otro[1].

Me gustaría entrar en esta disputa planteando otro problema, a saber, la tensión que surge entre religión y vida pública cuando la crítica pública a la violencia de Estado israelí se toma por antisemita o antijudía. Para que conste, me gustaría aclarar que algunas de estas críticas en efecto utilizan una retórica y unos argumentos antisemitas, y están animadas por sentimientos antisemitas, pero muchas otras no, sobre todo —pero no solo— las que se originan dentro de las concepciones judías sobre la justicia social. No quiero ahora distinguir entre estos dos tipos de críticas, aunque creo que se deben distinguir, sino examinar si las críticas públicas a la violencia de Estado —y soy consciente de que hay que explicar este término— constituyen en cierto sentido una obligación judía. Espero que no tengan en cuenta mi ligereza inicial, pero entenderán la dificultad que trato de abordar si consideran el siguiente dilema: si uno critica abierta y públicamente la violencia de Estado israelí, entonces se lo considera antisemita o antijudío, y sin embargo criticar abierta y públicamente esa violencia es en cierto modo una exigencia ética de los judíos, tanto creyentes como no creyentes. Naturalmente, ustedes ya ven en esta formulación un segundo conjunto de dilemas. Como claramente mostró Hannah Arendt en sus primeros escritos, la judeidad no siempre es lo mismo que el judaísmo[2]. Y como se reveló claramente en la evolución de su postura política sobre el Estado de Israel, ni el judaísmo ni la judeidad llevan necesariamente a abrazar el sionismo.

No es mi intención repetir que los judíos tienen distintas opiniones sobre el sionismo, sobre la injusticia de la ocupación o sobre la potencia

1. Cf. T. Asad, W. Brown, J. Butler y S. Mahmood, *Is a critique secular?*, University of California Press, Berkeley, 2009.

2. H. Arendt, *Los orígenes del totalitarismo*, Taurus, Madrid, 2004, p. 118. Cf. también, H. Arendt, *Rahel Varnhagen. Vida de una mujer judía*, Lumen, Barcelona, 2000, pp. 259 ss.

militar destructora del Estado israelí. Estos son temas complicados en los que hay fuertes discrepancias. Tampoco es mi propósito decir simplemente que los judíos tienen la obligación de criticar a Israel, aunque de hecho creo que la tienen, que la tenemos: puesto que Israel actúa en nombre del pueblo judío y se atribuye a sí mismo el papel de legítimo representante del pueblo judío, cabe cuestionar lo que se hace en nombre del pueblo judío, y con mayor razón se puede reivindicar la tradición y la ética judía a favor de otro tipo de política. El esfuerzo por afirmar la presencia judía progresista corre el riesgo de quedarse dentro de ciertos presupuestos identitarios. Uno se opone a todas y cada una de las expresiones de antisemitismo o antijudaísmo y otro reclama la judeidad para un proyecto que quiere acabar con la violencia de Estado israelí. Pero a esto se podría objetar que, entre otras concepciones éticas, la judeidad es en sí misma un proyecto anti-identitario, hasta tal punto que cabe decir que ser judío implica entablar relaciones éticas con los no judíos. Si la tradición judía significativa para ejercer la crítica pública a la violencia de Estado israelí se basa en la cohabitación como norma de sociabilidad, de ahí se sigue la necesidad *no solo* de establecer otra presencia pública judía (distinta del AIPAC*, por ejemplo) o un movimiento judío alternativo (como *Jewish Voice for Peace*, por ejemplo), sino también de afirmar el desplazamiento de la identidad en que consiste la judeidad, por paradójico que pueda sonar al principio. Solo así podemos llegar a comprender el modo ético de relación que constituye la clave histórica y la idea religiosa de lo que es «ser» judío. Al fin y al cabo, no se trata de definir la ontología del judío por encima y en contra de otros grupos culturales y religiosos: tenemos razones de sobra para dudar de semejante intento. Se trata más bien de comprender la relación misma con los no judíos como la forma de determinar el papel de la religión en la vida pública dentro del judaísmo, y es sobre la base de esta manera de entender la cohabitación como puede y debe ejercerse la crítica a la violencia ilegítima del Estado-nación.

Por supuesto, la crítica pública entraña riesgos y obligaciones. Es verdad, por ejemplo, que la crítica a la violencia de Estado israelí se puede interpretar como una crítica al Estado judío por las mismas razones por las que uno criticaría a cualquier Estado que se dedicara a las mismas prácticas de ocupación, invasión y destrucción de infraestructuras vitales para una minoría de la población. Pero puede también interpretarse

* *American Israel Public Affairs Committee*. Se trata de un importante *lobby* proisraelí de los Estados Unidos que tiene como objetivo principal asegurar el apoyo norteamericano a Israel. [*N. de los T.*]

como una crítica al Estado judío, subrayando la índole judía del Estado y planteando la cuestión de si se critica al Estado por ser *judío*. Esto a su vez plantea la cuestión de si la crítica surge porque el Estado insiste en mantener la mayoría demográfica de un grupo étnico y religioso, y crea grados diferenciados de ciudadanía para la mayoría y la minoría (incluso distingue entre judíos, dando preferencia a los orígenes y a la versión de la historia nacional de los askenazíes, frente a los orígenes culturales sefardíes o mizrajíes). Pero si el problema es este último, aún resulta difícil decirlo en público, pues habrá algunos que sospechen que en realidad se está diciendo otra cosa, o que cualquiera que cuestione concretamente la exigencia de la mayoría demográfica judía lo hace por indiferencia a los sufrimientos del pueblo judío, incluyendo la amenaza que experimenta actualmente, o por antisemitismo, o por ambas cosas.

Y claro que no es lo mismo criticar los principios de la soberanía judía característicos del sionismo político desde 1948, que limitar la crítica a la ocupación por considerarla ilegal y destructiva (situándose por tanto a partir de 1967), o criticar solo ciertas acciones militares, sin referencia ni al sionismo ni a la ocupación, como por ejemplo la agresión del año pasado contra Gaza y los crímenes de guerra cometidos allí, la expansión de los asentamientos o las políticas del actual régimen derechista de Israel. Pero en todos y cada uno de los casos, surge la duda de si la crítica pública puede ser recibida como otra cosa que no sea un ataque a los judíos o a la judeidad. Según dónde estemos y a quién hablemos, algunas de estas opiniones tendrán mejor acogida que otras. Y sin embargo, en todo caso, nos enfrentamos a los límites de lo audible que delimitan la esfera pública contemporánea. Siempre surge esta pregunta: ¿tendría que escuchar esto o no? ¿Estoy siendo escuchado o me están malinterpretando? La esfera pública se conforma siempre mediante ciertos tipos de exclusión: imágenes que no se pueden ver, palabras que no se pueden oír. Y esto significa que la regulación del campo visual y auditivo —junto con los otros sentidos, sin duda— es crucial para la definición de lo que puede llegar a ser un asunto debatible dentro de la esfera de la política[3].

Si uno dice que se opondría a cualquier Estado que limitara la plena ciudadanía a un grupo religioso o étnico a costa de las poblaciones nativas y de todos los demás cohabitantes, podría fácilmente ser acusado de no entender el carácter excepcional y singular del Estado de Israel y, sobre todo, las razones históricas para mantener esa excepción. De

3. Véase lo que señala Jacques Rancière sobre la «distribución de lo sensible» en *The Politics of Aesthetics: The Distribution of the Sensible*, Continuum, Nueva York, 2004.

hecho, la formulación de los principios liberales clásicos de ciudadanía, que prohíben la discriminación por motivo de raza, religión u origen étnico, por ejemplo, se interpreta como «destructiva» para el Estado judío; y esa formulación suena a «destrucción del pueblo judío», especialmente en aquellas circunstancias en las que el Estado judío afirma representar al pueblo judío. Esta postura equipara implícitamente el liberalismo clásico con una forma de genocidio.

La acusación de que «tales posturas llevan a la destrucción del Estado judío» invoca ilícitamente en su favor la tesis de que «estas posturas llevan a la destrucción del pueblo judío» o, más brevemente, «de los judíos». Pero es claro que una cosa es plantearse bajo qué circunstancias los judíos podrían vivir en paz y con provecho con los no judíos, o pensar en formas de autoridad gubernamental que podrían requerir una transición a otra forma de gobierno, y otra cosa completamente distinta exigir la destrucción violenta de un Estado o el uso de la violencia contra su población. En realidad, la propuesta de establecer una autoridad federal o dos naciones en la región, como un modo de realizar los principios de la cohabitación, puede muy bien ser un camino para salir de la violencia más que un itinerario a la destrucción de cualquiera de las poblaciones presentes en esa tierra.

A mi juicio debemos volver a ciertas tradiciones judías de la diáspora no solo para mostrar una polivalencia pública de la judeidad que impugnaría eficazmente el derecho de Israel a representar en exclusiva los intereses, los valores o la política judíos, sino también para reavivar ciertos ideales de cohabitación. La cohabitación es el fundamento ético de la crítica pública a esa violencia de Estado que pretende crear y mantener el carácter judío del mismo por medio de la desposesión radical y la aniquilación de la minoría, ya sea por ocupación, por agresión o por restricciones legales. Estos son ataques a una minoría subyugada, pero también al valor de la cohabitación. ¿Qué quiero decir con este término? Sin duda implica algo menos trivial que afirmar que todos deberíamos caminar juntos, o que la buena vecindad es deseable.

Me gustaría dedicar el tiempo que me queda a pensar sobre Hannah Arendt, judía desde luego, pero con unas opiniones políticas que llevaron a muchos a dudar que fuera una judía auténtica. De hecho, a consecuencia de sus críticas al sionismo político y al Estado de Israel en 1944, 1948 y 1962, su pertenencia al pueblo judío fue puesta seriamente en duda, como hizo Scholem en el caso más célebre[4]. Scholem abrazó muy pronto

4. El pensamiento de Arendt se desarrolló dentro de una compleja tradición de pensamiento germano-judío, y no pretendo idealizarla aquí, ya que hay muchas razones para

una forma de sionismo político, mientras que Buber en las décadas de los años diez y veinte defendió activa y públicamente un sionismo espiritual y cultural que, según su primera opinión, se «pervertiría» si tomara la forma de un Estado político. En los años cuarenta, Arendt, Buber y Magnus se pronunciaron a favor de un Estado binacional y propusieron una federación en la que judíos y árabes mantendrían su respectiva autonomía cultural. Naturalmente, hay otras versiones de la idea binacional que no suponen la monolítica integridad cultural de «dos pueblos» como en Buber, y espero hacer alguna indicación sobre eso al final de mi intervención. Vale la pena señalar que también Franz Rosenzweig elaboró una oposición diaspórica al sionismo en su obra *La estrella de la Redención*, en la que escribió que el judaísmo está constitutivamente relacionado con el esperar y el errar, pero no con una pretensión territorial.

A esta versión diaspórica de lo judío se refería también Edward Said en su obra *Freud y los no europeos*, donde observa que tanto palestinos como judíos tienen una historia similar de desplazamiento, exilio y vida de refugiados en la diáspora, en medio de otras gentes. Es un modo de vivir en el que la alteridad es constitutiva de la identidad propia. Y sobre la base de estas conciencias superpuestas del desplazamiento y la cohabitación heterogénea, Said proponía la diáspora como recurso histórico y principio directivo para repensar cómo habría de ser un régimen justo en esas tierras. Desde luego, hay diferencias entre diáspora y exilio, especialmente porque los sionistas muy a menudo presentan las tradiciones de la diáspora como si fueran exílicas para justificar un «retorno» inevitable. Lo vemos sobre todo en los debates sobre el estatus del *Galut*, la población judía que vive fuera de Israel, a la que algunos sionistas presentan como representantes ilegítimos del judaísmo. Claramente, Said quiere decir algo distinto al llamar exílicos tanto a judíos como a palestinos. Su formulación invita a preguntarse: ¿cómo da la convergencia de historias un significado común a la cohabitación?

no hacerlo. Ella expresó, tanto de palabra como por escrito, ideas claramente racistas y no es un modelo para una política general de comprensión a través de la diferencia cultural. Pero continúa el debate germano-judío, que comenzó a finales del siglo XIX, sobre el valor y el significado del sionismo. Hubo, por ejemplo, un famoso debate entre Hermann Cohen, el filósofo neo-kantiano judío, y Gershom Scholem, sobre el valor del sionismo, en el que Cohen criticó el naciente nacionalismo del sionismo y ofreció a cambio una visión del pueblo judío como un pueblo cosmopolita o de identidad compuesta. Cohen sostenía que lo mejor para los judíos era integrarse en la nación alemana: una opinión que acabó revelándose como algo de lo más doloroso e imposible con el auge del fascismo alemán y su virulento antisemitismo. Arendt compartió la alta estima de Cohen por la cultura alemana, pero rechazó su nacionalismo.

Said no aclara de qué manera estas tradiciones del exilio podrían superponerse, pero tuvo cuidado de no establecer analogías estrictas. ¿Implica esto que una historia podría conformar o interrumpir a la otra de manera que justificara algo distinto de la comparación, el paralelismo y la analogía? Buber y Arendt pensaban en un problema similar: por ejemplo, conscientes de las grandes masas de refugiados tras la Segunda Guerra Mundial, expresaron su preocupación por la fundación de un Estado judío en 1948 que estaría basado en la desposesión y expulsión de los árabes como una minoría nacional y que acabó echando de sus legítimos hogares a más de setecientos mil palestinos. Arendt negó toda similitud histórica estricta entre el caso de los judíos desplazados de Europa y el de los palestinos desplazados del recién fundado Estado de Israel; analizó otras situaciones históricamente distintas de pueblos sin Estado para elaborar la crítica general de la nación-Estado en *Los orígenes del totalitarismo* (1951). En él trató de mostrar cómo, por razones estructurales, la nación-Estado produce masas de refugiados y que *debe* hacerlo para mantener la homogeneidad de la nación que pretende representar; en otras palabras, que eso es necesario para mantener el nacionalismo de la nación-Estado. Esto la llevó a oponerse a cualquier formación de un Estado que pretendiera reducir o negar la heterogeneidad de su población, y por tanto a la fundación del Estado de Israel sobre el principio de soberanía judía, y esto es claramente una de las causas por las que reflexionó sobre la promesa posnacional y postsoberanista del federalismo. Pensaba que cualquier Estado que no contara con el apoyo popular de todos sus habitantes y que definiera su ciudadanía por la pertenencia nacional o religiosa, forzosamente produciría una masa permanente de refugiados. Extendió su crítica a Israel que —creía— se encontraría en un conflicto interminable (y agravaría la amenaza contra sí mismo) y carecería perpetuamente de la legitimidad que tiene una democracia fundada en la voluntad popular, especialmente porque dependería siempre de las «superpotencias» para mantener su poder político en la región. Es significativo que Arendt, partiendo del análisis de una serie de pueblos sin Estado, llegara a atribuir la misma condición a Palestina. La importancia del problema de los refugiados en Europa tanto bajo el régimen fascista alemán como después de que desapareciera, es determinante para su política en este punto. Pero esto sin duda *no* significa decir que el sionismo es nazismo. Ella habría rechazado semejante equiparación, y nosotros debemos hacer lo mismo. La cuestión es que hay principios de justicia social que pueden tener su origen en el genocidio nazi, pero pueden y deben estar presentes en nuestras luchas contemporáneas, aunque los contextos sean diferentes y las formas del poder subyugante, claramente distintas.

Con esto quiero sugerir que la cohabitación puede entenderse como una forma de exilios convergentes, y que muy a menudo nos equivocamos al imaginar que esta convergencia tiene que tomar la forma de una analogía estricta entre elementos diferentes. Si Edward Said hizo esa afirmación sobre la condición exílica de los pueblos palestino y judío, Arendt la hizo de una forma diferente al escribir que las circunstancias de la privación de Estado bajo el régimen nazi exigían una crítica de mayor alcance, y al mostrar cómo la nación-Estado produce siempre masas de refugiados. Ella no dijo que la situación histórica bajo la Alemania nazi fuera idéntica a la de Israel. En absoluto. Pero la primera fue un motivo, no el único, que la llevó a elaborar una historia de la privación de Estado en el siglo XX, y a deducir principios generales para que no volviera a haber personas privadas de Estado o de derechos. En cierto modo invocó la privación de Estado como la razón que exigía una crítica de la nación-Estado, en nombre de las poblaciones heterogéneas, del pluralismo político y de una determinada idea de la cohabitación. Está claro que la historia judía influye en la historia palestina en virtud de las imposiciones y la explotación a manos del proyecto colonialista de los asentamientos. Pero ¿hay otro modo en el que estas historias influyan una en otra, un modo que arroje una luz distinta?

Creo que el pensamiento político de Arendt tiene algunas fuentes religiosas, aunque soy consciente de que mi opinión es minoritaria. Está claro que su obra temprana sobre Agustín, por ejemplo, se centra en el amor al prójimo[5]. Y en los primeros escritos sobre sionismo, recurre a la famosa formulación de Hillel: «Si yo no soy para mí, ¿quién será para mí? Si yo no soy para otros, ¿qué soy? Y si ahora no, ¿cuándo?». En 1948, Arendt escribió un ensayo, *Una revisión de la historia judía*, en el que valora la importancia de *Las grandes tendencias de la mística judía* de Scholem, publicado dos años antes. Ahí Arendt examina el valor de la tradición mesiánica para llegar a la noción de un Dios «impersonal» e «infinito», relacionado más con la teoría de la *emanación* que con los relatos de la creación. Comentando el «carácter esotérico» de tales ideas místicas, Arendt subraya que un importante legado del misticismo es la idea de que los seres humanos participan en los poderes que dan forma al «drama del mundo», y perfila por tanto una esfera de acción para los hombres, que se veían a sí mismos como instrumentos de un plan general. A medida que las esperanzas mesiánicas resultaban menos creíbles y la exégesis legal se volvió menos eficaz, se hizo más decisiva esta transforma-

5. Cf. H. Arendt, *El concepto de amor en San Agustín*, Encuentro, Madrid, 2005.

ción de la tradición mística en una forma de acción. Pero esta idea de acción dependía de la existencia exílica del pueblo judío, como expresamente señaló Isaac Luria, a quien Arendt cita:

> Antes se había considerado [la diáspora] como un castigo por los pecados de Israel o como una prueba de su fe. Ahora sigue siendo así, pero en el fondo se trata esencialmente de una misión: su objeto es alzar de nuevo todas las chispas caídas dondequiera que se hallen[6].

Recoger las chispas caídas no es congregarlas de nuevo ni devolverlas a su origen. Lo que interesa a Arendt no es solo el carácter irreversible de la «emanación» o dispersión, sino que implica la revalorización del exilio. ¿No está quizá presente la idea de que abrazar la heterogeneidad es en sí una postura diaspórica, conceptualizada en parte mediante la noción de población diseminada? La tradición cabalística acerca de la luz diseminada, o *sefirot*, articuló la idea de un esparcimiento divino que presupone que los judíos habiten entre no judíos.

Aunque Arendt desdeñaba las formas explícitamente políticas de mesianismo, la tradición del exilio desde la que escribió y sobre la que escribió también se encontraba vinculada a cierta versión de lo mesiánico, una versión que le interesó, por ejemplo, en la interpretación de Kafka hecha por Benjamin. Contra la concepción mesiánica de la historia que Scholem adoptó más tarde, y que ofrecía un relato histórico redentor sobre la fundación del Estado de Israel, Arendt se encuentra claramente más cerca de la visión contra-mesiánica de Benjamin. Según esta última, el sufrimiento de los oprimidos relumbraba en los estados de excepción e interrumpía tanto el tiempo homogéneo como el teleológico. Estoy de acuerdo en este punto con Gabriel Piterberg[7], quien sostiene que frente a Scholem —que finalmente entendió que lo mesiánico implicaba el retorno de los judíos a la tierra de Israel, y lo interpretó como un retorno *del* exilio *a* la historia—, las *Tesis sobre filosofía de la historia* de Benjamin constituían un «impulso ético y político para redimir a los oprimidos de la humanidad»[8]. En un esfuerzo por combatir la depreciación del «exilio» (y del *Galut*) en la historiografía sionista, algunos estudiosos, entre los que destaca Amnon Raz-Krakotzin[9], centran su lectura de

6. Cf. H. Arendt, *Escritos judíos*, ed. de J. Kohn y R. H. Feldman, Paidós, Barcelona, 2009, p. 401.

7. Cf. G. Piterberg, *The Returns of Zionism*, Verso, Londres, 2008.

8. *Ibid.*, p. 179.

9. A. Raz-Krakotzin, «Jewish Memory Between Exile and History»: *Jewish Quarterly Review* 97/4 (2007), pp. 530-543. «Exile within Sovereignty: Toward a Critique of the 'Negation of Exile'»: *Israeli Culture, Part I, Theory and Criticism* [Hebreo] 4 (1993), pp. 23-56;

Benjamin en el reconocimiento y el recuerdo de los desposeídos. Ningún pueblo puede atribuirse el monopolio de la desposesión. El marco exílico para entender lo mesiánico ofrece una vía para comprender un estado histórico de desposesión a la luz de otro. Las formas de historiografía nacional que presuponen una historia interna del judaísmo no pueden entender ni la condición exílica de los judíos ni las consecuencias exílicas para los palestinos en el contexto del sionismo actual[10]. La redención misma ha de ser repensada como lo exílico, como algo sin retorno, como una ruptura de la historia teleológica y como una apertura a un conjunto convergente e interruptor de temporalidades. Es esta una forma de mesianismo, quizá secularizada, que afirma la dispersión de la luz, la condición exílica, como el modo no teleológico que ahora adquiere la redención. ¿Se trata de una redención que nos redime de la historia teleológica? Pero —podríamos sin duda preguntarnos— ¿cómo el recuerdo de un exilio provoca una sintonía o apertura a la desposesión del otro? ¿Qué es esta trasposición? ¿Es algo más que una analogía histórica? ¿Y cómo nos lleva a otra noción de cohabitación?

Raz-Krakotzin dice que la tradición de las *Tesis* de Benjamin no moviliza la memoria o el recuerdo de la opresión de los judíos a fin de legitimar sus reivindicaciones particularistas del presente, pero sí que sirve como catalizador para elaborar una historia más general de la opresión. Tal generalización y la universalidad de esa historia de la opresión es lo que lleva a una política que generaliza el compromiso por mitigar la opresión.

Aunque Arendt manifiestamente rechaza todas las versiones mesiánicas de la historia, está claro que su propia resistencia a la narrativa del progreso se formó en parte dentro de los términos que ofrecía Benjamin. En su introducción a *Iluminaciones*, Arendt señala que a comienzos de los años veinte Benjamin dirigió su atención al drama barroco, a semejanza o quizá a imitación de Scholem, que se había interesado por la Cábala. Según Arendt, en esa obra Benjamin afirma que no hay «retorno» posible a las tradiciones alemanas, europeas o judías tal como eran antes. Y sin embargo, algo tomado del judaísmo, a saber, la tradición del exilio, articula la imposibilidad del retorno. Pero hay destellos de algo de otro tiempo en nuestro propio tiempo. En la obra del Benjamin

Part II, Theory and Criticism 5 (1994), pp. 113-132. Cf. también del mismo autor *Exil et souveraineté: judaïsme, sionisme et pensée binationale*, La Fabrique, París, 2007.

10. Por supuesto, como Arendt misma señala, la necesidad de establecer una historia «interna» del pueblo judío es un modo de contrarrestar la opinión, mantenida por Sartre y otros, según la cual la vida histórica de los judíos está determinada principal o exclusivamente por el antisemitismo.

de aquella época, dice Arendt, había «una admisión implícita de que el pasado hablaba directamente solo a través de las cosas que nos han sido transmitidas, cuya aparente cercanía con el presente se debía precisamente a su carácter exótico [¿exotérico?, ¿esotérico? J. B.], el cual eliminaba toda apelación a una autoridad obligatoria...». Arendt considera «teológicamente inspirada» la conclusión de Benjamin: que la verdad no podía ser directamente recuperada, y por tanto no podía ser «una desvelación que destruye el secreto, sino la revelación que le hace justicia»[11].

«La revelación que hace justicia al secreto» no pretende recuperar un significado original ni volver a un pasado perdido, sino más bien captar, para operar con ellos, los fragmentos del pasado que irrumpen en un presente en el que se encuentran provisionalmente disponibles. Esta perspectiva parece encontrar resonancia en aquella observación de las *Tesis sobre la filosofía de la historia*: la de que «la verdadera imagen del pasado pasa *súbitamente*. El pasado solo cabe retenerlo como imagen que relampaguea de una vez para siempre en el instante de su cognoscibilidad»[12]. O más adelante: «Articular el pasado históricamente no significa reconocerlo 'tal y como propiamente ha sido'. Significa apoderarse de un recuerdo que relampaguea en el instante de un peligro... El Mesías viene no solo como Redentor; viene como el vencedor del Anticristo»[13]. El Mesías no es ni una persona ni un acontecimiento histórico; no se puede entender como antropomorfismo ni como teleología; más bien es el recuerdo de un sufrimiento del pasado que interrumpe y reorienta la política del presente. Es un recuerdo que por un momento toma forma de luz, a semejanza del *sefirot* cabalístico, toma forma de esas iluminaciones dispersas y cuasi angélicas que interrumpen la dudosa continuidad del presente y su amnesia. Benjamin deja claro en la XVII tesis que esos destellos hacen posible una pausa dentro de un desarrollo histórico, un «cese del acontecer» que puede producir «una oportunidad revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido»[14]. Entonces, un cierto cuarteamiento de la superficie amnésica del tiempo da acceso a la memoria del sufrimiento y la traduce al futuro de la justicia, no como venganza, sino como la prefiguración de un tiempo en que cesaría la historia que cubre la historia de la opresión[15].

11. Las citas pertenecen a la introducción a la publicación inglesa de *Iluminaciones*, preparada por H. Arendt. [El texto completo de la introducción se encuentra en castellano en H. Arendt, *Hombres en tiempos de oscuridad*, Gedisa, Barcelona, 2001, pp. 202-203.]

12. Cf. W. Benjamin, *Obras*, libro I, vol. II, Abada, Madrid, 2008, p. 307.

13. *Ibid.*, pp. 307-308.

14. *Ibid.*, p. 317.

15. Esto plantea una compleja cuestión sobre la relación entre el «cese del acontecer» característico de la huelga general y el fin de una forma de historia homogénea. ¿En

Para volver al problema de cómo pensar la cohabitación, permítanme recordarles la famosa acusación final de Arendt contra Eichmann en su polémico libro *Eichmann en Jerusalén*, publicado en 1962. Según Arendt, Eichmann creía que él y sus superiores *podían escoger* con quién cohabitar la tierra, y no comprendieron que la heterogeneidad de la población humana es una condición irreversible de la vida social y política misma[16].

Esta acusación deja traslucir la firme convicción de que nadie debería tener el poder de hacer tal elección, que aquellos con quienes cohabitamos la tierra nos vienen dados, antes de toda opción, y por tanto antes de todo contrato social o político del que podamos ser parte por decisión deliberada. Si intentamos optar donde no hay opción posible, de hecho estamos intentando destruir las condiciones de nuestra propia vida social y política. En el caso de Eichmann, el empeño en escoger con quién cohabitar la tierra fue un empeño explícito de aniquilar a una parte de esa población —judíos, gitanos, homosexuales, comunistas, minusválidos y enfermos, entre otros— y por tanto ese ejercicio de su libertad en que insistía era un genocidio. Si Arendt tiene razón, no solo no podemos escoger con quién cohabitar, sino que debemos preservar activamente el carácter no elegido de la cohabitación inclusiva y plural: no solo vivimos con quienes no escogimos y con quienes quizá no nos identificamos, sino que además estamos obligados a preservar su vida y la pluralidad de la que son parte. En este sentido, del carácter no escogido de estas modalidades de cohabitación se derivan normas políticas concretas y prescripciones éticas. Cohabitar es algo anterior a cualquier comunidad posible, a cualquier nación o vecindad. Podemos escoger dónde vivir y con quién, pero no podemos escoger con quién cohabitar la tierra.

En *Eichmann en Jerusalén*, Arendt claramente habla no solo por los judíos, sino por cualquier otra minoría que fuera expulsada de su condición de habitar la tierra por otro grupo. Lo uno implica lo otro, y el «hablar por» universaliza el principio aunque no invalida la pluralidad por la que habla. En nombre de una pluralidad que es coextensiva con la vida humana en cualquiera de sus formas culturales, Arendt se niega a separar a los judíos de las otras así llamadas «naciones» perseguidas por los nazis. ¿Suscribe aquí un principio universal, o la pluralidad forma una alternativa sustancial a lo universal? ¿Está relacionado de alguna manera el procedimiento de Arendt con el problema de las historias convergentes e interrumpidas mencionado por Said y Benjamin, cada uno a su manera?

qué momento el primer cese es condición para lo segundo, o hay continuidad en algún punto entre lo uno y lo otro?

16. Cf. H. Arendt, *Eichmann en Jerusalén*, Lumen, Barcelona, 2001.

Tal vez podemos decir que en la formulación de Arendt opera una universalización que pretende defender el carácter inclusivo de toda sociedad humana, pero no postula un principio definitorio de la humanidad que se congrega. Esta noción de pluralidad no puede ser diferenciada *internamente*, pues eso plantearía la cuestión de qué mantiene unida esta pluralidad; esa divisoria determinaría no solo un dentro, sino también un fuera, y como la pluralidad no puede ser excluyente sin perder su carácter plural, la idea de una forma dada o establecida de pluralidad supondría un problema para sus propias pretensiones de pluralidad. Es claro que, para Arendt, la vida no humana es parte de ese fuera, y así niega desde un principio la animalidad del ser humano. Cualquier noción actual de poder ha de ser diferenciada de otra futura con algún fundamento. Si la pluralidad no caracteriza exclusivamente una condición dada y real, sino también una condición potencial, entonces tiene que ser entendida como un proceso, y tendremos que pasar de una concepción estática a una concepción dinámica.

Siguiendo a William Connolly, podríamos hablar de *pluralización*[17]. Solo entonces la diferenciación que caracteriza una pluralidad dada podrá marcar también ese conjunto de diferencias que exceden su propia índole. La tarea de afirmar o aun de salvaguardar la pluralidad implicaría entonces también nuevas modalidades de pluralización posible. Cuando Arendt universaliza su afirmación (nadie tiene derecho a decidir con quién cohabitar la tierra; todos tienen derecho a cohabitar la tierra con igual grado de protección), no asume que «todos» son iguales, al menos no en el contexto de su estudio de la pluralidad. Se ve bien por qué puede haber una lectura kantiana de Arendt, una lectura que concluye que la pluralidad es una idea arquitectónica, que todos tienen tales derechos, con independencia de las diferencias culturales y lingüísticas que caracterizan a cada uno. Y Arendt misma se mueve en esta dirección kantiana, pero principalmente extrapolando la noción kantiana de juicio estético más que su filosofía moral.

Hay, sin embargo, otro asunto importante que tratar aquí, un asunto que corrobora la distinción entre pluralización y universalización, así como la importancia de la distinción para hablar de la cohabitación no escogida. La igualdad de protección o la igualdad sin más no es un principio que homogeniza a aquellos a los que se aplica; más bien, el compromiso de igualdad es un compromiso con el mismo proceso de diferenciación. Se ve bien por qué puede haber una lectura comuni-

17. Cf. W. Connolly, *The Ethos of Pluralization,* University of Minnesota Press, Minneapolis, 2005.

tarista de Arendt, pues ella misma detalla el derecho a pertenecer y los derechos de pertenencia. Pero siempre hay un énfasis que trastorna la demanda de cualquier comunidad concreta: *todos* tienen derecho de pertenencia. Y esto significa que hay una universalización y diferenciación que tiene lugar de una vez y sin contradicción, y que esa es la estructura de la pluralización. Dicho de otro modo, los derechos políticos están separados de la ontología social de la que dependen: los derechos políticos son universales, aunque siempre en el contexto de una población diferenciada (y en continuo proceso de diferenciación). Y aunque Arendt se refiere a las «naciones» o, a veces, a las comunidades de pertenencia como partes constitutivas de esta pluralidad, está claro que el principio de pluralización se aplica también a esas partes, pues no solo están internamente diferenciadas (y en proceso de diferenciación), sino que se definen ellas mismas en función de relaciones variables y cambiantes con el exterior.

Este es lo que quería poner de relieve respecto al problema de la judeidad. Puede ser que el sentido de pertenencia a ese grupo implique establecer relaciones con los no judíos, y que este modo de abordar el problema de la alteridad sea fundamental para el mismo «pertenecer» a la judeidad[18]. Dicho de otro modo, pertenecer es sufrir la desposesión de esa categoría, por paradójico que pueda parecer. Aunque la propia Arendt valora el modo como el exilio lleva a la acción en servicio de fines más amplios, aquí podríamos entender la desposesión como un momento exílico, un momento que nos desposee éticamente. Paradójicamente, solo es posible luchar para aliviar el sufrimiento de otros si estoy motivada y a la vez desposeída por mi propio sufrimiento. Es esta relación con el otro lo que me desposee de toda noción de pertenencia cerrada y autorreferencial; si no, no podemos entender esas obligaciones que nos atan cuando no hay una modalidad obvia de pertenencia, y donde la convergencia de temporalidades se convierte en condición de la memoria de la desposesión política, así como del empeño por detener tal desposesión.

¿Podemos ahora pensar en la trasposición que se verifica del pasado al futuro? Precisamente porque *no* hay denominador común entre los diversos miembros de esta humanidad concreta, excepto quizá el infundado derecho a tener derechos, que incluye cierto derecho a pertenecer y a estar situado, solo podríamos empezar a entender esta pluralidad con una serie de analogías que siempre fallarán. De hecho, precisamente porque una experiencia histórica de desposesión no es igual que otra,

18. Cf. E. Lévinas, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 2003.

el derecho a tener derechos surge necesariamente de distintas formas y mediante distintas lenguas vernáculas. Si empezamos con la suposición de que el sufrimiento de un grupo es *como* el de otro grupo, no solo unimos los grupos en monolitos provisionales, sino que nos embarcamos en una forma de analogía que necesariamente fracasará. La especificidad del grupo queda fijada a expensas de su inestabilidad temporal y espacial, de su heterogeneidad constitutiva, y todo con el fin de someterlo al razonamiento analógico. Pero la analogía falla porque las especificidades se demuestran persistentes. El sufrimiento de un pueblo no es exactamente como el sufrimiento de otro, y esta es la condición de la especificidad del sufrimiento de los dos. Ciertamente, no tendríamos analogía entre ellos si los fundamentos de la analogía no estuvieran ya destruidos. Y si la especificidad caracteriza a cada grupo por analogía, también hace imposible la analogía desde el principio.

El impedimento que desbarata la analogía evidencia la especificidad y se convierte en condición del proceso de pluralización. Elaborando una serie de analogías fallidas o agotadas, el supuesto comunitarista de que deberíamos tomar los «grupos» como punto de partida llega a su límite, y entonces la acción interna y externamente diferenciadora de la pluralización aparece como clara alternativa. Podríamos intentar superar tales «fallos» ideando analogías más perfectas, esperando que de esa manera se pueda encontrar un terreno común («diálogo multicultural» con aspiración al consenso perfecto, o análisis intersectorial en el que todos los factores se incluyen en el resultado final). Pero tales procedimientos olvidan que la pluralidad implica diferenciaciones que no pueden —y no deben— ser reducidas mediante explicaciones epistemológicas cada vez más resistentes ni mediante analogías cada vez más refinadas. A la vez, la concreción de derechos, especialmente el derecho a cohabitar la tierra, aparece como un universal que gobierna una ontología social imposible de homogeneizar. Semejante derecho universalizador tiene que diversificarse en función de circunstancias no universales: de otro modo, no se funda en la pluralidad.

Arendt busca algo distinto a principios para unificar esta pluralidad, y claramente se opone a todo esfuerzo por dividir esta pluralidad, aunque está, por definición, internamente diferenciada. La diferencia entre división y diferenciación es clara: una cosa es *repudiar* algunas partes de esta pluralidad, negar la admisión de esa parte en la pluralidad de lo humano y negar un sitio a esa porción de la humanidad. Y otra es reconocer las analogías fallidas con las que hemos de abrirnos camino políticamente. Un sufrimiento nunca es igual a otro. A la vez, cualquier sufrimiento en virtud del desplazamiento y la privación de Estado es igual de inaceptable.

Si hemos de permitir que el recuerdo de la desposesión cuartee la superficie de la amnesia histórica y nos reoriente hacia las inaceptables condiciones de los refugiados a través del tiempo y del contexto, debe haber trasposición sin analogía, la interrupción de un tiempo por otro, que es el ímpetu contra-nacionalista de lo mesiánico tal como lo entiende Benjamin, lo que algunos llamarían secularismo mesiánico. Un tiempo irrumpe en otro precisamente cuando el primer tiempo iba a quedar olvidado para siempre. Esto no es lo mismo que la analogía, pero tampoco es lo mismo que la temporalidad del trauma. En el trauma el pasado nunca desaparece; en la amnesia histórica, el pasado nunca fue, y ese «nunca fue» se vuelve condición del presente.

Tal vez la misma posibilidad de la relación ética dependa de alguna condición de desposesión de las modalidades nacionales de pertenencia, desposesión que caracteriza nuestra condición relacional desde el principio, y por tanto toda relación ética. Estamos fuera de nosotros mismos, ante nosotros mismos, y solo así hay posibilidad de ser para otro. Ya estamos, desde luego, en manos del otro antes de que tomemos decisión alguna sobre con quién vivir. Esta manera de estar vinculados unos a otros *no* es precisamente un vínculo social que se adquiera mediante libre arbitrio y deliberación: precede al contrato, está envuelta en dependencia y está a menudo anulada por esas formas de contrato social que dependen de una ontología de individuos que ejercen su arbitrio. Así, incluso desde el principio estamos vinculados al extraño, a aquel o aquellos que nunca conocimos y nunca escogimos. Si aceptamos esta especie de condición ontológica, entonces destruir al otro es destruir mi vida, ese sentido de mi vida que es necesariamente vida social. Esto puede ser no tanto nuestra condición común cuanto nuestra condición convergente: una condición de proximidad, de adyacencia, de estar uno ante el otro, de ser interrumpido por el recuerdo del anhelo y del sufrimiento de algún otro, a pesar de uno mismo. Como no hay hogar sin adyacencia, ni modo de residir en algún sitio sin el fuera que define el espacio del habitar, el «co» de la cohabitación no puede ser entendido simplemente como buena vecindad en el espacio. Hay dependencia y diferenciación, proximidad y violencia; esto es lo que encontramos de algún modo explícito en la relación entre territorios, como Israel y Palestina, pues están unidos inextricablemente, sin contrato vinculante, sin acuerdo recíproco, y sin embargo ineluctablemente. Por eso se plantea una cuestión: ¿qué obligaciones han de derivarse de esta dependencia, contigüidad y proximidad que define ahora a cada uno de los dos pueblos, que expone a cada uno al miedo a la destrucción, que —como sabemos— a veces incita a destruir? ¿Cómo hemos de entender tales vínculos sin los que

ninguno de los dos pueblos puede vivir y sobrevivir, y a qué obligaciones posnacionales conducen?

Creo que, en la práctica, ninguna de esas posturas se puede disociar de la crítica al vigente y violento proyecto colonialista de los asentamientos en que consiste el sionismo político. Practicar la rememoración en el sentido benjaminiano podría llevar a un nuevo concepto de ciudadanía, a un nuevo fundamento constitucional para esa región, a un replanteamiento de la solución binacional a la vista de la complejidad racial y religiosa tanto de la población judía como de la palestina, a una reorganización radical de repartos de tierras y adjudicaciones ilegales de propiedades, e incluso a un concepto de heterogeneidad cultural que se extienda a toda la población y que esté protegido, no negado, por los derechos de ciudadanía. Claro que contra todas estas proposiciones uno podría alegar que sería imprudente decirlas en público, que entrañan demasiado riesgo, que la igualdad sería mala para los judíos, que la democracia alimentaría el antisemitismo, y que la cohabitación pondría el modo de vida judío en peligro de extinción. Pero quizá tales réplicas solo se pueden pronunciar a condición de que no recordemos qué significa «judío», o de que no hayamos reflexionado con suficiente atención sobre todas las permutaciones posibles del «nunca más»; después de todo, la rememoración no se limita a mi sufrimiento o al sufrimiento de mi pueblo solo. El límite de lo que se puede recordar es impuesto en el presente por lo que se puede decir y lo que se puede oír: los límites de lo audible y de lo perceptible que constituyen la esfera pública. Que la rememoración irrumpa en esa esfera pública sería quizás una manera de que la religión entrara en la vida pública. Una política, judía y no judía, y no limitada a ese binomio, que se extienda, como debe, al campo de la diferenciación abierta, no contenida por la universalización que sostiene; una política así podría entonces surgir en nombre de la remembranza, tanto desde la desposesión como en contra de ella, y en la dirección de lo que aún podríamos llamar justicia.

RELIGIÓN PROFÉTICA Y FUTURO DE LA CIVILIZACIÓN CAPITALISTA

Cornel West

Han pasado casi cuarenta años desde que leí por primera vez *Conocimiento e interés*, y ese libro cambió mi vida. Era el primer texto filosófico del que hice una exposición pública en Princeton. Poder estar presente hoy en un coloquio con el profesor Habermas es algo más que una gran suerte. Es cierto que en 1987 tuve la fortuna de participar en su seminaric en Fráncfort, junto con Roberto Unger y Thomas McCarthy, que hoy nos acompaña y es una eminencia. Pero participar en este coloquio es algo muy especial para mí.

Lo mismo he de decir con respecto a Charles Taylor, también presente. Tuve el gran honor de intervenir en un diálogo con él en la Cardozo Law School, hace quizá veinte años, en el que nos las vimos con Hegel y los estudios críticos del derecho. Tenerlo de nuevo en Nueva York y tomar parte en este simposio me entusiasma, pese a estar resfriado. Pido disculpas por ello.

Naturalmente, Judith Butler es la cumbre de los teóricos sociales de nuestra generación.

Teniendo entre nosotros al mayor filósofo europeo, al mayor filósofo norteamericano y a la primera teórica social, más a un artista de *blues* como yo, vamos a pasarlo bien.

Así me presento a ustedes esta noche: como un artista de *blues* en la vida intelectual, un hombre del *jazz* en el mundo de las ideas. Con esto quiero decir lo siguiente.

Empezaré con una puesta en escena, con una nota metafilosófica. Volvamos a la línea 607b5 en el libro décimo de la *República* de Platón, a la tradicional disputa entre filosofía y poesía, y al intento de Platón de desplazar a Homero, por primera vez en la civilización occidental, con el fin de crear un espacio para algo llamado «amor a la sabiduría», pero un amor

sistemático. La gente ya amaba la sabiduría desde mucho tiempo atrás. Pero ahora Platón dice que hay un modo de abrir un espacio en la cultura para algo llamado filosofía, algo que debe desplazar a la poesía.

Verán: como artista de *blues* que soy, creo que la filosofía debe ir a la escuela con la poesía. Cuando Beethoven se llamó poeta de los tonos yendo del brazo con Goethe, eso incluye a los músicos. Yo tomo muy en serio la última línea del gran manifiesto de Shelley, *Defensa de la poesía*: «Los poetas son los legisladores no reconocidos del mundo». Con eso quiso decir que los poetas no son simples versificadores: son todos los que entre nosotros tienen el coraje de armarse de empatía e imaginación frente al caos en que nos encontramos, de crear y usar fragmentos del mundo para cambiar el mundo a la luz de una nueva visión del mismo.

Así pues, cuando hablamos de repensar el secularismo, hemos de pensar cómo los pensadores seculares —los que van a la escuela con la ciencia, como el hermano Christopher Hitchens— deben adquirir mejor oído para la religión. Según muchos, los pensadores seculares tienen mal oído y no están preparados en materia de religión.

Pero esto también se aplica a la otra perspectiva. Las personas creyentes como yo mismo hemos de tener oído para lo secular, porque debemos intentar, con empatía e imaginación, adentrarnos en la cosmovisión de los otros, para entender por qué hay personas a las que convencen esos argumentos o esas razones por las que son agnósticos o ateos o lo que sea. No es poca cosa. Podría muy bien ser que el éxito de experiencias democráticas muy frágiles dependiera no solo del carácter y la virtud de los ciudadanos, sino también de la capacidad de manejar múltiples contextos en los distintos ámbitos y formas de argumentar que se dan en la esfera pública.

No es que no haya conflicto también en la esfera privada. Vayan a una sinagoga y serán testigos de fascinantes polémicas sobre la interpretación de la Torá. Hay acuerdo general sobre lo que es la revelación escrita, pero no sobre su significado. ¿Cómo mediamos en un conflicto de ese tipo?

Ahora mostraré mis cartas: yo sostengo una determinada antropología filosófica. No tengo tiempo de entrar en detalles, pero la describiré brevemente. Somos criaturas implumes, bípedas, con conciencia lingüística, nacidas entre orina y heces. Es mucho lo que tenemos en común, ¿verdad? Mucho. Algún día, nuestro cuerpo será *delicatessen* de gusanos. Como señala el gran Charles Darwin, somos criaturas perecederas y organismos efímeros con lenguaje, en camino hacia la muerte, en vías de extinción, al menos por lo que concierne a nuestro cuerpo.

¿Qué tiene eso de relevante? William James lo dijo muy bien en las conferencias Gifford: «No se trata de la concepción intelectual del mal,

sino de la sensación horripilante, paralizadora, que hiela la sangre, del mal muy próximo. [...] ¡Qué remotamente irrelevantes parecen nuestro optimismo refinado y nuestros usuales consuelos intelectuales y morales en presencia de tal necesidad de ayuda! En esto estriba el núcleo real del problema religioso: ¡Ayuda, ayuda!»*. ¡Qué espléndido retrato literario de las conferencias Gifford de William James hizo Nathanael West (su verdadero nombre era Nathan Weinstein, pero él mismo lo cambió) en el primer capítulo de *Miss Lonelyhearts*: «Miss Lonelyhearts, ayúdeme, ayúdeme»!

Aun a pesar de nuestros esfuerzos prometeicos, en ciencia y en religión la relativa impotencia y el relativo fracaso nos obsesionan a los seres humanos. En ciencia, empleamos nuestra empatía e imaginación prediciendo y dominando la naturaleza frente al misterio. En religión, empleamos nuestra empatía e imaginación construyendo estructuras de sentido y de sentimiento frente a la muerte. Lo dijo bien George Santayana en *Winds of Doctrine*: «La religión es el amor a la vida en la conciencia de la impotencia».

Eso merece una tos. (Disculpen mi catarro.)

Las «situaciones límite» del hombre a las que se refería el gran Karl Jaspers son reales: muerte, miedo, desengaño. Sabemos que nuestra palabra inglesa *human* viene del latín *humando*, que significa «enterrando». Este «enterrando» no alude solo a nuestra finitud. Nos recuerda también nuestros límites y condicionamientos, lo que en el *Timeo* Platón llamaba *Ananké*, aquello a lo que hemos de enfrentarnos. Nuestra finitud radical debería subrayar nuestra humilde falibilidad, en la ciencia y en la religión.

Ustedes creerán y esperarán que podamos ampliar el alcance de la empatía y la imaginación, tanto en el diálogo con nuestros hermanos no creyentes —ateos, agnósticos— como con los creyentes. Mas para mí es más importante el giro profético, porque hace cuarenta y nueve años decidí seguir una llamada, no solo una carrera; una vocación, no solo una profesión. Fue en una iglesia negra, la Iglesia Baptista de Shiloh. Estuvimos hablando de Martin Luther King, Jr., una persona que halló una alegría genuina en amar y servir a los demás, ya fuera en ciudades negras, barrios latinos, urbanizaciones blancas o reservas indias.

Quedé hondamente impresionado. Fui a oírle hablar. Me convenció. Algo estaba pasando en el plano de la *paideia*. En lo más profundo del alma, de la mente, del cuerpo y del corazón, algo pasa en este joven negro de Sacramento (California). Pero fue profético. Algo que estaba

* Cf. W. James, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Península, Barcelona, 1994; conferencias IV y VII. [*N. de los T.*]

relacionado con aquella novena tesis del gran Walter Benjamin a la que mi querida hermana Judith se ha referido antes. La historia como catástrofe, el amontonarse de restos de naufragio tras naufragio, el amontonarse de escombros, el potencial desperdiciado, la posibilidad no cumplida de personas valiosas. Podríamos empezar mirando el fondo del océano Atlántico y ver allí millones de cadáveres africanos. Pero en casi todos los océanos y continentes vemos lo mismo: ciclos de dominación, violencia, fanatismo, sometimiento y odio.

El giro profético —y en esto sigo al gran rabino Abraham Joshua Heschel en su obra clásica *The Prophets*—: por primera vez en la historia de la humanidad tenemos una tradición profética. Sí, fue un invento judío: no es que los judíos, en la práctica, lo sigan del todo, pero fue un hallazgo del pueblo judío en el pasado. Ninguno de nosotros está a la altura de ello. Pero hay una manera profética de estar en el mundo, una llamada de auxilio, fundada en los gritos de un pueblo oprimido que merece atención, y, de hecho, ser humano es amar al huérfano, a la viuda, al extranjero: tratar a ese otro no judío con dignidad, con amorosa solicitud.

Fue una gran revolución, una revolución ética en la historia de nuestra especie. En cierto modo, aun nuestros discursos morales seculares no son más que profusas notas al pie de esa página. De acuerdo, usted no cree en Dios. Bien. Veo que aún ama la justicia. Aun el mismo Jacques Derrida, cuando pasó a ocuparse de ética y política, postuló *ex abrupto* una exigencia *a priori* de justicia. Tanto deconstruir y poner todo en cuestión, y ahora resulta que sigues aferrado al capítulo quinto de *Amós*: «¡Que fluya, sí, el juicio como agua, y la justicia como un torrente inagotable!» [Am 5, 24]. Interesante, Jacques Derrida. Te queremos, que Dios bendiga tu alma.

Estoy de acuerdo con él. Él no necesita tener un compromiso cognitivo con Dios, en ese sentido. Pero es lo profético, ese sentido de creer de verdad, durante el breve tiempo que pasamos aquí, aquello de «Amarás a tu prójimo», y en esa tradición la justicia es la cara pública del amor, aun para el judío palestino del siglo I llamado Jesús, que procede del judaísmo profético: eso es judío hasta la médula. Pero Jesús tiene una lógica, no de equivalencia —amarás a tu prójimo— sino de superabundancia, por usar la genial distinción del gran Paul Ricoeur. La lógica de la superabundancia es... ¿cuál? Ama a tu enemigo.

Dios mío, Jesús se ha vuelto loco.

Qué efectos y consecuencias genera en relación con la conciencia de lo catastrófico, es lo que quiero saber. Seré breve: así tendremos más tiempo para el coloquio.

La centralidad de lo catastrófico que está en el núcleo de la religión profética, Shelley y Byron, poetas proféticos... lo catastrófico, el sufrimiento de los oprimidos, no de una manera abstracta, no de una manera condescendiente, ni de una manera filantrópica o caritativa; justicia no solo por solidaridad con los pueblos sometidos, sino por un verdadero amor y disposición a celebrar con los que sufren y trabajar a su lado: con los miserables de la tierra, en expresión de Frantz Fanon.

¿Qué amplitud, qué hondura tiene tu empatía? ¿Qué amplitud, qué hondura tiene tu imaginación? Vayamos de nuevo a Shelley. Y lo que para mí es más importante —y esto es algo que hace difícil para un artista de *blues* como yo mantenerse demasiado tiempo en un contexto académico—: cuando tienes esa clase de tendencia, estás siempre lleno de justa indignación y santa ira contra la injusticia. Hay un sentido de urgencia, un estado de excepción que ha sido normalizado, escondido y encubierto. Así que a veces sospechas un poco de los discursos que pueden fácilmente perfumar el hedor que está ahí, que en realidad no quieren afrontar lo catastrófico, como la Constitución de Estados Unidos no quiso hablar del cuasi-geniocidio contra nuestros hermanos y hermanas cobrizos o la esclavitud de los negros y hace como si no existieran.

Volvimos a verlo en Barack Obama, que en el discurso sobre la cuestión racial pronunciado en Filadelfia dijo: «La esclavitud fue el pecado original de Estados Unidos». No, no y no. Ya habíais conquistado y dominado pueblos indígenas. Los dos son casos de racismo blanco, pero uno fue antes que el otro.

No perfuméis ese hedor. La vida de ellos es tan preciosa como cualquier otra vida humana sobre la tierra, con independencia del color, la cultura, la civilización. Debemos hacer lo posible para asegurar que nunca se esterilicen y se hagan asépticas esas cosas. Lo que me resulta tan interesante es que cuando hablamos del futuro de la civilización capitalista —con el imperio estadounidense en declive y su cultura en decadencia— y de sus menguantes posibilidades democráticas, ¿podemos imaginar un discurso público sin que haya voces —no solo ecos: voces— que alerten de lo catastrófico, para que las élites encumbradas e irresponsables no causen estragos con su codicia y su empatía estrecha y su imaginación truncada?

Estamos precisamente en Nueva York. Wall Street está justo calle abajo, ¿no? Dios mío. Gracias a Dios por Paul Krugman. Pero las catastróficas condiciones y circunstancias de ahora mismo, a la vista de élites empresariales y oligarcas de las finanzas con la codicia desatada, llevándose un botín de millardos y millardos de dólares, cuando el veintiuno por ciento de los niños norteamericanos están en la pobreza, eso es un

crimen contra la humanidad. Y dentro de ciento cincuenta años dirán lo mismo. Mirarán atrás y dirán: «¿Qué hacían?», como nosotros volvemos la vista a Thomas Jefferson y decimos: «Oh, libertad y esclavitud». Muy humano, muy hipócrita. Pero es verdad para todos nosotros. Para todos.

¿Cómo creamos las condiciones bajo las que se dé esa tradición de la que hablaba mi querida hermana Judith: memoria y resistencia, memoria del sufrimiento, no solo el sufrimiento de nuestros propios padres, aunque ellos deben ir primero?

Creo en las prioridades. Por eso comienzo por mi madre. Ella es la suprema negra y mi padre es el supremo negro consorte. Empiezo por amar a los negros en primer lugar. No puedo amar a nadie más si no los amo, especialmente por llevar la huella de personas a las que enseñaron a odiarse a sí mismas. Eso da para otra conferencia.

¿Pero entonces cómo dejas que rebose para que haya una sólida forma de tendencia poética, para que tu empatía sea tan amplia y tu imaginación tan abierta que estés dispuesto a abrirte a distintos discursos, a razonamientos que te ponen contra las cuerdas? Por eso muchos de mis héroes son ateos o agnósticos, como Chéjov (hay más empatía e imaginación en Chéjov que en el noventa y nueve por ciento de las Iglesias cristianas) o Beckett, un ex cristiano que ama en la oscuridad; o Kafka, lo catastrófico en el principio mismo de *La metamorfosis* (fijaos en esa increíble compasión que fluye de Gregor hacia su hermana violinista). Mi gran héroe vivo es Toni Morrison, que resulta ser católica y cristiana y negra.

Pero afrontar lo catastrófico y la respuesta a lo catastrófico... Ralph Waldo Ellison decía: «El *blues* no es otra cosa que una crónica autobiográfica de una catástrofe personal expresada líricamente». Es una respuesta lírica a la catástrofe.

«Nadie me quiere sino mi mamá y puede que también ella esté de broma». Eso es de B. B. King, Rey del *Blues*. Como a la sublime Antígona de Sófocles, la catástrofe le rodea, pero, a diferencia de ella, su voz y su canción de empatía e imaginación tienen la última palabra.

El extraño fruto que dan los árboles sureños: eso es lo que se llama terrorismo norteamericano, el linchamiento, [que duró] casi noventa años. Eso es Billie Holiday, con letra del hermano judío Meeropol («Strange Fruit»).

¿Qué hacemos con lo catastrófico cuando lo sacamos a la luz y tenemos el coraje de afrontarlo y, sobre todo, de organizarnos y movilizarnos, de unir nuestras voces para presionar a los que tienen el poder?

Concluiré con la noción de «interrupciones utópicas». Aquello de lo que hablo va siempre unido al fracaso. No es casual que las figuras que

invoco... Beckett tiene una estética del fracaso, ¿no? También Chéjov. Y Kafka. Esa estupenda carta que Benjamin escribe a Gershom Scholem en abril de 1938: «Nunca entenderás la pureza y la belleza de Kafka si no lo ves como un fracasado». Por supuesto, si no fuera por Max Brod, ni siquiera tendríamos el texto. Kafka creía que era un fracasado total y absoluto.

O, como dice Beckett en su última pieza de ficción en prosa, *Worstword Ho*: «Prueba otra vez. Fracasa otra vez. Fracasa mejor».

Prueba otra vez. Fracasa otra vez. Fracasa mejor. Como la democracia fugitiva de Sheldon Wolin, la religión profética es un asunto fugitivo: un poder empático e imaginativo que planta cara a los poderes hegemónicos siempre activos. La religión profética es un asunto cómico profundamente trágico.

Las formas dominantes de las religiones están adaptadas a la codicia y al miedo y al fanatismo. Por tanto, adaptadas a la indiferencia del *statu quo* por los pobres y los trabajadores. La religión profética es una praxis performativa, individual y colectiva, de inadaptación a la codicia, al miedo y al fanatismo. Para la religión profética, la condición de verdad es dejar hablar al sufrimiento. Sin embargo, siempre va unida a algún fracaso: siempre. Hay momentos, como los años sesenta en la civilización capitalista o los ochenta en la civilización comunista, en que se da un despertar profético. No dura mucho, porque los poderes fácticos no son solo poderosos, sino también muy listos, y [lo] diluyen y asimilan de manera muy sutil... ¡o a veces simplemente te matan!

En esta era de Obama, muchos nos batimos el cobre para poner fin a la era de Reagan y del conservadurismo. Ahora, en la era de Obama, la cuestión es otra: ¿puede la religión profética, en todas sus diversas formas, movilizar a la gente, suscitar una justa indignación ante la injusticia? —no una ira bruta contra las personas, no ataques *ad hominem*—. ¿Podemos presionar al presidente Obama? Él ahora escucha a las élites tecnocráticas de su equipo económico, que nunca se han preocupado realmente de los pobres y los trabajadores. Le han cautivado con su brillantez y le han seducido con su posición de miembros del *establishment* y sus contactos en Wall Street. Lo mismo pasa con su equipo neo-imperial de política exterior. La versión carismática que tiene el presidente Obama del excepcionalismo norteamericano promueve el liberalismo keynesiano en casa y el neoconservadurismo liberal en el extranjero. Esto causa confusión en algunos, pero resulta claro a los proféticos, creyentes o no, que aman a los pobres y a los trabajadores.

Pero lo fascinante es que fue capaz de movilizar con una retórica democrática y ha acabado aplicando políticas tecnocráticas. No es la pri-

mera vez que vemos algo así. Obama tiene instintos progresistas. ¿Será consecuentecon ellos? No hablemos de la sanidad. Dios mío.

Pero al hablar de religión profética, hablamos de algo que es atractivo, arriesgado, y que tiene todo que ver con la virtud que capacita, que es la valentía: la valentía para expandir la empatía, expandir la imaginación, pensar de modo crítico, organizar, movilizar y quizá, como el hermano Martin Luther King, Jr., pagar el precio más alto. Pero todo consiste en dar testimonio. Dar testimonio: de eso trata la llamada, de eso trata la vocación.

Estoy muy contento por haber podido dar un poco de testimonio. Muchas gracias.

Eduardo Mendieta: Judith, esta situación, la situación o condición exílica, ¿podemos traducirla a una ética para un ciudadano de Estados Unidos? ¿Cómo podría traducirse a una ética de la ciudadanía en nuestro contexto actual? ¿O solo es aplicable a los judíos?

Judith Butler: Creo, Eduardo, que hemos de empezar distinguiendo entre ciudadano y no ciudadano, porque también tenemos una política que implica no otorgar la ciudadanía a una amplia capa de la población, que sin embargo trabaja aquí, que define quiénes somos; podríamos incluso decir que se han hecho indígenas o han adquirido estatus de indígenas, porque no tienen derechos ni pueden votar.

Me preocupa mucho que se utilice la ciudadanía como marco general sin pensar realmente cómo se impone esa distinción entre ciudadano y no ciudadano también aquí. Me inquieta que muchas de nuestras nociones sobre el pluralismo e incluso nuestras ideas sobre el comunitarismo tengan en cuenta solo comunidades que ya tienen derechos políticos o que se encuentran ya constituidas. Pero ¿cómo se conforman de hecho esas comunidades si no es mediante la creación y la marginación de comunidades no públicas y sin derechos políticos?

Este es el tema que me gustaría considerar. ¿Qué sale a la luz en él? ¿Cuándo resulta visible la población sin permiso de trabajo o sin ciudadanía? Creo que el canto del himno nacional en público, en inglés y en español, por un grupo de trabajadores sin papeles en Los Ángeles fue un momento increíble.

A mi juicio la superficie amnésica de nuestra política cotidiana tiene que quebrarse para que veamos realmente quiénes son los trabajadores de los que dependemos y a quienes no otorgamos derechos, quiénes son

los que viven aquí con miedo a caer enfermos porque no tienen seguro médico y no saben con certeza si les atenderán en los hospitales.

Quizá nosotros tenemos nuestros propios desposeídos y estamos obsesionados con los desposeídos, o tendríamos que estarlo, y hemos de pensar en lo que sería una ética que nos ayudara a replantear la relación entre el ciudadano y el no ciudadano hoy día.

E. M.: Una pregunta más a propósito de esta ética de la memoria. ¿No nos hará, quizá, demasiado nostálgicos, mirando siempre atrás? Entonces ya no sabríamos medir el progreso. ¿Cómo podemos pensar en el progreso si estamos siempre pensando en la perspectiva de una ética de la memoria, de la memorización?

J. B.: Creo que no es tanto una ética de la memoria o de la memorización. Quizá el término de Benjamin, «remembranza», es un poco distinto. No significa que volvamos la mirada al pasado o que nos perdamos en el pasado. Se trata más bien de que hay destellos del pasado en lo que él llama «el tiempo del ahora», el *Jetztzeit*. Lo que sucede es que algo de nuestra experiencia actual es interrumpido por lo que él llama una imagen del pasado, aunque pienso que podríamos traducir esto de varias maneras distintas. Una historia no documentada ni archivada de la opresión surge en nuestra vida contemporánea y nos hace repensar las historias que hemos narrado sobre cómo logramos llegar desde un momento de la historia hasta el presente.

Esto tiene también, creo, el efecto de producir temporalidades convergentes en el presente, que nos permiten reorientarnos de una forma no identitaria, y así tomar conciencia no solo de nuestra propia historia o de nuestro propio pueblo, sino también de que nuestra historia está interrumpida de modo fundamental por una historia borrada. Me parece que el ejemplo de Cornel sobre el olvido del genocidio contra los pueblos nativos en este país es justamente un momento de ese tipo. ¿Vamos a permitir que la amnesia continúe? ¿Cuáles son los momentos públicos en los que salimos de la amnesia?

Creo que esto no solo nos recuerda el pasado —o, mejor, permite que el pasado entre en el presente—, sino que también nos reorienta hacia una idea de justicia social más amplia y más dilatada.

Así que no estoy segura sobre el progreso. Creo que quizá en esto coincido más con Benjamin y Kafka.

Cornel West: Y yuxtapones la última línea del gran ensayo de Adorno sobre el progreso, donde definió el progreso como resistencia contra la

corriente dominante, donde la alternativa es la capitulación. Yuxtapones esa línea con la primera de *Eros y civilización* de Marcuse: «Todo pensamiento utópico es predicado sobre alguna memoria de plenitud».

Esta es la vena romántica en que Marcuse enlaza con Schiller. Adorno es mucho más oscuro dialécticamente, más próximo a Kafka.

Pero es una tensión fascinante. Adorno, como Benjamin, pone en cuestión la noción dominante de progreso. Para ellos, esta noción de progreso constituye una catástrofe y lo mejor que podemos hacer —la dialéctica está en punto muerto— es pisar el freno para parar a la élite dominante que está saqueando todo. Esto fue el tema de la conferencia de Obama. Hizo leves insinuaciones de que pondría freno a la enloquecida civilización capitalista —pensamiento a corto plazo, crisis ecológica, cambio climático, y así sucesivamente—. Pero su retórica democrática fue solo simbólica: la sustancia está en sus políticas tecnocráticas. Aquí llega Obama con carisma, con su maravillosa retórica. Tiene aspecto agradable. Sabemos que si se pareciera al gran Isaac Hayes, no habría ganado las elecciones.

Pero nosotros queremos a nuestro hermano. Lo queremos. Es la cara amable del imperio norteamericano en un relativo declive.

Ahora bien, hay que echar el freno. Y esto solo pueden hacerlo ciudadanos con empatía e imaginación, organizados y movilizados a favor de fines y metas profundamente democráticos. Esto es parte de la interrupción utópica. Parar la locura que a menudo opera en el trato a los pobres y a los trabajadores.

J. B.: Creo que hay que distinguir entre movimiento hacia delante y progreso. Una razón por la que el progreso está relacionado con la catástrofe es que produce escombros que no puede incorporar a su propia estructura narrativa, de forma que los escombros se siguen acumulando. ¿Qué se deja atrás? Siempre hay algo que se deja atrás, especialmente en las nociones combativas de progreso que ofrecen la promesa de una especie de redención final.

E. M.: Se me ocurre una cuestión parecida; solemos unir progreso con secularización, que es un caso de modernización. Mi pregunta era también un modo de preguntarte: ¿cómo desvinculamos la modernización de la secularización? Has mostrado que tenemos todos esos recursos asombrosos en filósofos incontestablemente judíos. Si hemos de seguir adelante, tendríamos que renunciar a eso.

J. B.: Me preocupa que algunos de los esquemas conceptuales que tenemos para vincular secularización y modernización en realidad den por supuesto que ciertas religiones son las únicas relevantes. ¿Qué religión se secularizó? ¿Qué conjunto de religiones están rezagadas, y ahora, como Thomas Friedman diría del islam, representan lo premoderno?

No estoy segura de que la secularización haya afectado a todas las religiones. Podríamos pensar un poco si hay una suerte de presunto supuesto cristiano, y si es también un cristianismo que se ha separado, en algún sentido, del judaísmo —que no es lo que sostiene Cornel, desde luego—, y si las demás religiones que hasta hoy no han contado para nada tienen algún protagonismo en esta historia.

Creo que me he quedado atrás en este asunto. No he llegado todavía a esta narrativa.

C. W.: A mi juicio, hay dos sentidos de secularización que son importantes.

Primero, creo que es muy importante reconocer la revolución moral y política del liberalismo contra los reyes, porque cuando brindas a todos un espacio para los derechos y las libertades, especialmente si es amplio en empatía e imaginación —universalmente inclusivo—, supone un magnífico avance histórico, aunque sea frágil y efímero.

Al mismo tiempo, está claro que la tesis weberiana sobre el desencantamiento del mundo, que se traduce en menos creencia en Dios, no es verdad. Nunca lo fue en Estados Unidos, pero tampoco lo es hoy en ninguna parte del mundo. Tenemos que conservar los logros morales y políticos del liberalismo y tratar de aplicarlos al orden económico, para democratizarlo, pero también tenemos que reconocer que Durkheim, en sus *Formas elementales de la vida religiosa*, estuvo en realidad más acertado que Weber. Pensad en la página 431. Dice ahí que hay algo eterno en el culto y la fe. Y si dejas a Dios, puedes terminar adorando el mercado o sus complementos y accesorios. Puedes terminar idolatrando y adorando muchas cosas profanas. Me recuerda *El corazón de las tinieblas* de Joseph Conrad.

Cada uno tiene que elegir su tesoro. ¿Cuál? ¿Kurtz y el marfil? Esto es Conrad, 1899, la crítica de la idolatría. Los cristianos como yo decimos que debes estar siempre vigilante contra la idolatría. ¿Por qué? Porque todos estamos sujetos a la tentación de la idolatría.

Pero tienes que elegir tu tesoro. Si tu tesoro es algo que te saca de ti mismo y te hace amar más y sacrificarte por la justicia, eso es mejor que el último modelo de Lexus. No se puede escapar a la dimensión fiduciaria de la condición humana.

J. B.: ¿Puedo hacer una pregunta a Cornel? Cornel, háblanos de considerar algo como un tesoro, de apreciar algo, de dar culto a algo. ¿Son términos intercambiables para ti?

C. W.: Yo diría simplemente «tesoro». Digamos simplemente «tesoro».

J. B.: ¿Simplemente «tesoro»?

C. W.: Sí.

J. B.: Estás volviendo atrás.

C. W.: En tu opinión, ¿qué diferencia hay?

J. B.: No sé. Es interesante. Por un lado, hablas sobre dar culto y sobre estar vigilantes frente a la idolatría. Para muchas personas, el culto es idolatría. Estás ofreciéndonos en realidad una distinción. Solo quería darte una oportunidad de explicarte.

C. W.: Yo tendré que decidir si aprovecho o no esa oportunidad.

E. M.: Otra pregunta mientras piensas en esa. Es una pregunta inspirada en la obra de Jürgen Habermas. Mirando las cosas desde una de las perspectivas: ¿no crees que quizá nuestro Estado no se ha secularizado lo suficiente? Tú nos invitas a aceptar y entender la pluralidad de creencias religiosas. Pero hay una cosa que me pone un nudo en la garganta, y es que el presidente siempre tenga que decir «Dios bendiga a América», como si estuviéramos mandando a Dios.

Desde la otra perspectiva, como ciudadano profético, ¿cómo te sientes cuando el presidente invoca a Dios?

C. W.: No me gusta. No me gusta. Es como César diciendo: «Jesús, de verdad me gustas, pero tienes que irte». Eso es una fórmula. Es parte de la retórica del asunto.

Pero yo no lo tomo en serio. Es como cuando el presidente dice, todos los meses de enero: «No hay problema que no podamos resolver porque somos norteamericanos». Eso es justamente la religión de la posibilidad. Es parte de la autocomprensión norteamericana. Pero es mentira. Hay problemas que los norteamericanos no podemos resolver.

Pero es lo de una poderosa fuerza que estimula, etcétera.

Diría lo siguiente, sin embargo, a propósito de lo que dijiste del profesor Habermas. La secularización es una cosa. Para mí, la prioridad es la

democratización del Estado, lo que tiene que ver con que rindan cuentas y respondan las élites empresariales y la oligarquía financiera, que están ebrios de poder, de estatus, que están remodelando el país, y buena parte del mundo, a su imagen. Esto es muy peligroso. Muy peligroso. Es tan peligroso como los reyes y reinas sin freno en el siglo XVII y el siglo XVIII: élites que no daban cuenta a nadie. La historia de las democracias es el despertar del *demos* que intenta imponerles alguna regulación, algún tipo de control por el bien público. Está claro que, en su mayor parte, para las élites el interés público y el bien común son como una mera justificación *ex post facto* en sus cálculos mercantiles.

E. M.: Cuando hablabas de interrupciones utópicas, me vino en seguida a la mente Ernst Bloch, no solo *El principio esperanza*, sino también y especialmente su libro *El ateísmo en el cristianismo*. Ahí empieza diciendo que el verdadero cristiano debe ser ateo y que el ateo es el cristiano.

Esto está relacionado con el anti-fetichismo, la anti-idolatría. Y sin dejar de ser profundamente cristianos, ¿cómo podemos responder al desafío de Bloch?

C. W.: Creo que tenemos que vivir esa tensión. Hemos de vivirla. Vivir esta tensión significa que siempre tenemos aspiraciones y que siempre nos quedamos cortos, pero poniendo en cuestión las distintas maneras en que nos inclinamos ante los ídolos o no llegamos a ser bastante empáticos, bastante imaginativos, bastante valientes, etcétera.

Pienso que ese tipo de tensión creativa es parte integrante de la condición humana: tener ideales que no llegan a cumplirse del todo. De acuerdo, no quieres meterte a hablar de Dios. Hay siempre una brecha entre tus ideales y la realidad. Esa sima es donde tienes que vivir. Va a haber tensión. Por supuesto, para las personas creyentes la tensión viene no solo de Dios, sino de las distintas tradiciones, que nos incitan a reconocer, con sinceridad y sencillez, nuestros fallos y nuestros logros.

Esta es otra razón por la que ciertos momentos revolucionarios —podría ser el de Alain Badiou de 1968 en París y el acontecimiento, que significa tanto para él, podría ser Martin Luther King o la rebelión de Stoneham o el movimiento obrero en los años ochenta del siglo XIX—, esos momentos en los que surgió este coraje increíble de unos hombres que estaban dispuestos a arriesgar todo... yo diría que incluso en relación con la lucha contra el fascismo. Soy solidario con Churchill. Es una cosa rara. Está combatiendo el fascismo. Cree que los negros son infrahumanos y apoya el colonialismo en la India y en África, pero está luchando contra Hitler. Yo estoy en su ejército, porque también yo estoy luchando con-

tra Hitler. Solo que tengo algunos otros asuntos de racismo blanco de que ocuparme cuando haya terminado la guerra. ¿No es así?

E. M.: Totalmente, totalmente.

J. B.: Esto es interesante, porque es el reverso del amar primero a tu propio pueblo. Primero tienes que amar a tu propio pueblo, pero algunas veces los principios políticos... tienes que poner a otro pueblo en primer plano y después tienes que volver al tuyo. Es interesante.

C. W.: Es verdad. Es un modo maravilloso de decirlo.

DEBATE FINAL

Judith Butler, Jürgen Habermas, Charles Taylor, Cornel West

Craig Calhoun: Quiero dar la posibilidad a nuestros conferenciantes de que dialoguen al final. Pero antes intentaré ofrecer un resumen de lo que han dicho para que puedan hablar entre ellos de lo que yo haya entendido mal.

Una de las cosas que hemos oído aquí es que la secularidad no es solo un problema relativo a la religión. Ni siquiera es solo una institución política. Secularidad, secularismo, el problema con lo secular, están relacionados con el hecho de habitar un mundo común sin absolutos universalmente compartidos ni nociones que transciendan la mundanidad, válidas para todos. Es un problema que se plantea por estar todos metidos en ese lío, con una historia, que es tanto el peso del pasado como la apertura al futuro: un producto, como nos ha dicho Cornel, del poder y la catástrofe, no solo del progreso. Esto crea la oportunidad para la política, entendida como hacer un mundo en común, o al menos hacer que las instituciones sociales formen parte de este mundo que hacemos en común, en sentido arendtiano, siempre en relación con la diversidad y las conexiones históricamente dadas, por uno y otro lado: pretensiones y rechazos rivales de lo universal.

El lío es el de la diversidad de la que nos ha hablado Judith, y esa diversidad incluye gente que no quiere reconocer la diversidad y defiende lo universal de una u otra forma. Hay cuestiones de poder y exclusión y todo esto se estructura sobre fundamentos religiosos y no religiosos.

Después tenemos la cuestión de la solidaridad, el establecimiento de una pertenencia mutua. Esto es algo que incluye la ciudadanía, pero —como Judith acaba de decir— no se limita a ella. Está estructurado por las propias limitaciones de la ciudadanía.

En este contexto, tenemos problemas, que tanto Jürgen como Chuck han tratado, sobre la capacidad de compartir un mundo discursivo, compartir creencias comunes, y construir las bases para crear instituciones y resolver problemas a través del Estado. Aquí pasan a primer plano la mediación discursiva y la democracia y las formas de gobierno republicanas. Jürgen habló sobre el intento de abstraer lo que no puede ser compartido y encontrar un modo de permanecer en el ámbito de lo que podemos compartir, poniendo entre paréntesis el lenguaje y otros problemas que limitan el compartir y la confianza.

Charles Taylor habló del reconocimiento, como él dice, de un especie de inconmensurabilidad y de unos límites que no son exclusivos de la religión, sino que afectan a una diversidad de diferencias, y de prácticas de reconocimiento, inclusión y autolimitación ante esta inconmensurabilidad.

Judith Butler se refirió a protecciones de la alteridad como algo también fundamental en este contexto y que no se capta del todo en la mediación discursiva. Se refirió al establecimiento de lo común, al problema de compartir; al reconocimiento del sufrimiento y a las obligaciones con el que sufre, sin equiparar los sufrimientos, así como a la situación exílica que da forma a esto; a una idea de justicia frente al poder y la violencia que, si he entendido bien, se presenta también como base para lo común, como puede ser esa construcción discursiva de creencias o prácticas comunes, y que procede a veces de fuentes y tradiciones religiosas.

Cornel llamó nuestra atención sobre otra dimensión, la creación de empatía —si queréis, la poesía, el arte y la música religiosa, también la religión— y la profecía como respuesta a la dominación, a la discordia y al desastre —sin perder de vista la catástrofe, como él dijo—, y, añadiría yo, la superación de la ceguera, hacer que uno mismo vea, encontrar la manera de captar lo que no ves, que no es tampoco el simple proceso de lograr un conjunto compartido de creencias o resolver diversos problemas en el Estado. Cornel sugirió que eso es un problema para la religión, como para otros ámbitos.

Hemos oído reflexiones sobre el modo de lograr una base compartida para la política y para las creencias comunes, reflexiones enraizadas en el límite de esta posibilidad de lo común, primero con Charles Taylor hablando de lo no compartible del todo, las inconmensurabilidades entre una amplia variedad de posturas, y después con Judith Butler refiriéndose a la alteridad y la diversidad como punto de partida. Hemos oído hablar de la centralidad de la empatía, de que esto no va a darse solo en el discurso racional, si tiene que darse de alguna manera. Creo que Cornel hizo hincapié en ello.

¿Lo he dicho bien, en parte al menos, Charles?

Charles Taylor: Creo que lo has dicho tan bien que ahora deberíamos dar un paso más.

Pienso que hay un tema muy importante que los cuatro hemos planteado y que vale la pena considerar; un tema que va más allá de la cuestión de la coexistencia estática de religión y no religión, y se refiere a cómo pueden estas intuiciones tan profundas saltar las fronteras de lo religioso a lo no religioso o de lo no religioso a lo religioso.

Jürgen ha tratado esto bajo la rúbrica de la traducción de ciertas ideas religiosas a la razón secular. Veo lo mismo en Judith y también en Cornel. Permitidme poner un ejemplo que me gusta considerar y que es muy importante aquí: esa idea arendtiana de que no elegimos las personas con quienes compartimos el mundo. La idea de elegir es profundamente errónea.

Nos encontramos con algo que es una idea profundamente teológica, cristiana y judía: el mundo es un don. Somos un don unos para otros. No podemos elegir. Esto es parte de lo que somos, un don.

Después puedes sacarlo del contexto del don, hasta cierto punto, y traducirlo a un marco ajeno al don teológico. Esto conecta de nuevo con lo profético. ¿Qué pensamos de este proceso? Creo que es una cuestión muy interesante sobre la que puede haber diferentes opiniones. ¿Acaba este proceso en un determinado momento? ¿Agotas, por así decir, las ideas del otro lado y entonces tienes una especie de traducción a tu propio mundo y olvidas la fuente? ¿O hay algo en principio interminable, inagotable, en este intercambio, que es, subrayo, el lado positivo, mientras que el lado negativo son las luchas por la secularización contra la religión o por la religión contra la secularización?

Otro ejemplo, por supuesto, es el de la Comisión de la Verdad y la Reconciliación de Sudáfrica, que es sin duda una idea cristiana de perdón, después retraducida y puesta en otro contexto.

En otras palabras, pensando cómo vamos a coexistir personas creyentes y no creyentes, ¿vamos a hacer las traducciones y después nos olvidamos unos de otros, o es este un proceso potencialmente inagotable, como sostengo? Es algo que vale la pena considerar.

Judith Butler: Me alegro de que saques el tema de la traducción porque me parece algo que vosotros dos... ambos habéis usado el término «traducción». Pero yo no he oído en realidad ninguna reflexión sobre lo que significa la traducción o lo que ocurre realmente cuando tiene lugar una traducción.

Por supuesto, como estoy trabajando sobre Benjamin, soy perfectamente consciente de que la traducción es un proceso muy complejo. Creo

que según se ha utilizado, significa que cuando una afirmación religiosa es traducida a la razón secular, la parte religiosa de alguna manera se deja fuera, y la traducción extrae un elemento verdaderamente racional de su formulación religiosa, y lo religioso se desecha como escoria.

No estoy segura de que la traducción opere así. Me pregunto si los residuos de lo teológico no siguen resonando en lo que nosotros entendemos como lo secular. Creo que esto es realmente importante. Creo también que hay versiones de universalidad —que era una de las cosas que intentaba mostrar—, versiones de universalidad, de igualdad y de cohabitación que emergen del discurso religioso. No estoy segura de que puedan ser completamente separadas de él.

Yo misma, que no estoy tan interesada en lo común, creo que quizás esto es lo no común o lo que no es parte de lo común o lo que nunca puede llegar a ser verdaderamente común, sino que establece diferencias realmente específicas y que también llega a ser la base de una relación ética que establece la alteridad más bien que lo común como base de lo ético. Creo que no podemos tener empatía, no podemos tener relación con el sufrimiento de otros sin esa diferencia constitutiva.

Estas son las dos cosas que quería subrayar.

Un último apunte breve. Me pareció que Jürgen Habermas decía que las motivaciones religiosas son una cosa, pero que la legitimación debe tener una forma racional distinta de cualquier motivo religioso que nos lleva a captar esa razón...

C. C.: Justificación.

J. B.: Sí. Me parece que Charles Taylor en realidad decía que puede haber formas religiosas de valoración que tengan al final que someterse a la neutralidad estatal. Pienso que esas formas de valoración, que incluyen marcos de justificación, también se traducen a la neutralidad estatal.

Me pregunto qué nos hace pensar que las traducciones tienen éxito, si la traducción puede tener y en efecto tiene éxito.

C. C.: Si entiendo bien —esta es una pregunta para Jürgen y Chuck—, desde una postura que no presupone lo común sino que sugiere que la alteridad podría ser la condición más fundamental y la condición más central éticamente...

J. B.: Eso, según tú.

C. C.: Eso es lo que pensaba que dijiste en tu intervención, y lo que pensaba que la resumía.

Eso entonces pone de relieve la idea de que la traducción podría establecer lo común, si es que salva esta especie de alteridad fundamental.

Así, la pregunta para cada uno de vosotros es: ¿pensáis que la traducción puede funcionar en sentido estricto?

J. B.: Y si puede, ¿cómo?

Jürgen Habermas: Volveré a la traducción, pero antes permitidme expresar que creo estar en un doble apuro después de escuchar a Cornel West. Aquí, a solo unos pocos centenares de metros de Wall Street, oímos no a alguien hablando del discurso profético, sino ejerciéndolo de algún modo, con un tipo de retórica conmovedora para la que la única respuesta posible sería ponerse en pie y cambiar de vida. Así que continuar el discurso académico es en cierto modo ridículo.

La otra parte del doble apuro es que estamos aquí en una institución y siguiendo un formato.

Permitidme volver al tema de la traducción. Por supuesto, hay un uso erróneo de lo que nosotros normalmente entendemos por traducción, incluso si dos de nosotros no entienden la misma cosa. Me refiero a la tarea de traducir no un discurso religioso, sino expresiones propias del lenguaje religioso a un lenguaje público que nos permita llegar a razones que son más generales que las del lenguaje original. Esta accesibilidad y apelación a razones es la idea que conecto con «lo secular»; razones que son seculares en el sentido de transcender el dominio semántico de comunidades religiosas particulares y que llegan incluso más allá que el movimiento generalizador desde el interior de la Iglesia cristiana que estaba originalmente conectado con el término «secularización».

Aquí en Estados Unidos incluso mis más cercanos amigos filósofos a menudo me advierten de que cualquier discurso conduce a desacuerdos si llevas el argumento un solo paso más allá del acuerdo aparente. Presentan una imagen del lenguaje y de la comunicación como medio que produce diferencias. Por supuesto, yo sería el último en negar el hecho del pluralismo y la correspondiente multitud de desacuerdos razonables. Pero más bien los explicaría sociológicamente, por la cada vez mayor complejidad social y diferenciación funcional, etcétera.

Creo que la comunicación funciona bajo la presión de alcanzar acuerdos, al menos cuando se trata de política. Tanto en política como en la interacción cotidiana cara a cara. En ambos casos, nos movemos en un contexto bastante espeso, en un contexto donde no podemos sino cooperar, nos guste o no, ya estemos en la cocina y ayudemos a hacer la comida, o si tenemos que encontrar un modo, por ejemplo, en este país,

de implantar un seguro público en el proyecto de reforma sanitaria. Hay una presión para cooperar que no podemos eludir.

Dada esta situación, considero acertado, como Rawls, el término kantiano de «uso público de la razón» en la esfera pública política: ofrece una forma de explicar ciertas expectativas éticas de la ciudadanía.

En estas redes de comunicación desordenadas e informales de la esfera pública los ciudadanos están presionados a hacer aportaciones a un proceso democrático diseñado para alcanzar, al final, una decisión sobre programas vinculantes colectivamente. Concretamente, creo que por efecto de esta presión la interacción de ciudadanos creyentes y no creyentes podría sacar a la luz intuiciones reprimidas, olvidadas, en desuso, que están sepultadas en alguna parte. La interacción puede funcionar en los dos sentidos. En el mejor de los casos, la fuerza racionalizadora de una parte se junta con las poderosas imágenes de un lenguaje luminoso del mundo que viene de la otra.

Llamadlo si queréis una mutua evocación de algo que solo puede decirse en su propio lenguaje. Pero en esta comunicación, los lenguajes de unos son más abiertos y sus razones son más accesibles y tienen una audiencia más amplia que los de otros. Si todo va bien, el resultado no es el desacuerdo, ni tampoco una traducción estricta, sino poner al alcance de todos potenciales semánticos que de otra manera quedarían hundidos en el lenguaje de una particular comunidad religiosa.

C. C.: Cornel, ¿te animas a entrar en esta conversación?

Cornel West: Parece que la cuestión tenía que ver con el alcance de la generalización, ¿verdad?

J. H.: Sí.

C. *W.*: Me parece totalmente plausible. No tengo nada que añadir al respecto.

Ch. T.: Me gustaría contestar la pregunta de Judith. No creo que «traducción» sea la palabra más adecuada. Yo la usé solo porque quería referirme a lo que había dicho Jürgen, pero no la usé con el significado antiguo. Cuando un obispo cambiaba de diócesis, eso también se llamaba «traslado»*. Pero esto es salirse del tema. Y, por supuesto, se deja fuera algo. Es un contexto diferente de la palabra.

* En inglés, *translation* significa *traducción* en el habla moderna común, y *traslado* de un obispo de una diócesis a otra en el lenguaje eclesiástico. [*N. de los T.*]

Pero el fenómeno interesante se da cuando estas ideas trascienden su ámbito original e inspiran a la gente, y entonces encuentran, quizá, otro lenguaje... y tienes mucha razón: muchas veces todavía arde la chispa original en ese nuevo contexto. Si esto es otra dimensión de la indiferencia existente, distinta de esa especie de dimensión estática de ver cómo lo arreglamos para no pelearnos y ponernos de acuerdo en unas reglas de juego, distinta de «estamos todos firmes en nuestras posturas y no queremos mirarnos muy fijamente, pero vamos a no pelearnos»... es completamente distinta: es un paso realmente creativo, inspirador, que creo que muchas veces puede hacer avanzar a todos.

Ese es uno de los aspectos de esto, de esto no-idéntico, donde la idea de hacer tabla rasa de las diferencias es un grandísimo error (desde luego, todas las condiciones del discurso van a estar siempre porque lo tenemos neutralizado entre todas ellas). Ahí está el fenómeno. Es muy interesante de estudiar. Gandhi es otro ejemplo. Lees *Hind Swaraj* y en cierto modo te causa rechazo, porque es tan antimoderno, tan anti-industrialización, tan anti-desarrollo. Pero tiene una visión fantástica de la resistencia no violenta y de lo que puede lograr. Está también en Martin Luther King y está en Manila. Es fantástico. Viene de un contexto con mezcla de pensamiento hindú y cierta inspiración cristiana, y después salta por encima de todas esas divisiones.

Esto es, pienso, el fenómeno más valioso de nuestra vida de diversidad. Considerarlo un problema para el que tenemos que encontrar un lenguaje neutral es un error, es una actitud de cascarrabias que no hace falta.

C. C.: Ha sido un debate extraordinario. Gracias a todos.

EPÍLOGO

Craig Calhoun

La religión es amenazadora, inspiradora, consoladora, provocadora, una rutina tranquilizadora o una invitación a jugarse la vida. Es un modo de hacer la paz y una razón para hacer la guerra. Como dijo Ali Sharyati, el gran sociólogo de origen iraní y reformador islámico: «La religión es un fenómeno asombroso que desempeña funciones contradictorias en la vida de los hombres. Puede destruir o revitalizar, te puede dormir o despertar, esclavizar o emancipar, enseñar docilidad o enseñar rebeldía»[1]. No es de extrañar que los debates sobre la religión en la esfera pública generen tanta confusión.

La importancia de la religión aún es capaz de extrañar a pensadores seculares que la creían destinada a extinguirse ante el empuje de la Ilustración y la modernidad. Jürgen Habermas, el teórico social y político más importante de nuestro tiempo, puede haber sido uno de ellos. Pero lo cierto es que fue él quien alarmó a otros cuando, tras pasar décadas analizando la esfera pública en términos estrictamente seculares, hizo hincapié en que el fenómeno religioso merecía una atención especial.

Aunque parezcan nuevos a algunos, estos temas aparecen hoy ante nosotros desde una perspectiva que empezó a formarse en los años setenta. Fue configurada por el auge del cristianismo evangélico y la importancia de la «nueva derecha religiosa» en Estados Unidos. Se agudizó por el nerviosismo occidental frente al islam, que es antiguo, pero se ha actualizado a causa del conflicto entre Palestina e Israel, con enfrentamientos armados que han sido casi continuos desde la guerra del Yom Kippur y se han extendido a las tácticas terroristas desplegadas en Occidente, la

1. Citado por Leslie Haztelon, *After the Prophet*, Doubleday, Nueva York, 2009. Versión electrónica.

crisis del petróleo y la conciencia de la creciente riqueza árabe, la revolución iraní y la inmigración de musulmanes en Europa. La importancia adquirida por los judíos ultraortodoxos desestabiliza la política israelí (y la de algunos municipios norteamericanos). La sensación de que la religión tiene más importancia en la esfera pública está reforzada por el crecimiento tanto del islam como del cristianismo en el mundo, incluso en la antigua Unión Soviética y en países del Este asiático. La sensación de que se la comprende mal se aviva por las nuevas alianzas conservadoras que desestabilizan la comunión anglicana, entre obispos africanos y parroquias norteamericanas, y que han hecho causa común en torno a la homosexualidad. Los inmigrantes hispanos no solo han transformado el catolicismo en Estados Unidos, sino que también se han adherido en gran número a las Iglesias evangélicas y pentecostales.

Pero la confusión y la batalla por la religión en la esfera pública es mucho más antigua que todo esto. La religión ha sido una fuente de inquietud para la esfera pública liberal al menos desde la guerra civil inglesa. El debate entonces fue intenso. Tuvo lugar tanto en la prensa como en reuniones públicas. Relacionó a miembros de diferentes clases sociales y de diversas regiones del país. Movilizó a los más grandes pensadores del momento y también a personas que no sabían leer. Abordó las cuestiones más fundamentales de la naturaleza de la sociedad inglesa, así como la medida en que los ciudadanos podían decidir sobre las instituciones y el orden moral bajo los que querían vivir. También trató los temas más importantes de la astronomía y la física, la naturaleza de la ciencia y la posibilidad de transformar el mundo mediante el nuevo saber. Y ciertamente planteó las cuestiones más fundamentales de la religión, la relación de los seres humanos con Dios, si Dios intervenía y cómo en el mundo temporal, y cómo debía relacionarse la autoridad religiosa con la política. Los debates ingleses del sigo XVII contribuyeron a crear lo que ahora llamamos el mundo moderno, junto con la idea de razón pública como parte esencial del mismo. También condujeron al regicidio y a la guerra civil. La teoría en ciernes de una esfera pública racional fue en parte una respuesta a los conflictos de raíces religiosas. Esto infundió en los más grandes pensadores del siguiente siglo un profundo miedo al fanatismo. Gran parte del pensamiento sobre la esfera pública estaba dedicado no solo a asegurar la apertura de mente, sino también a educar a los participantes para que sus convicciones no eliminaran la capacidad de apreciar opiniones contrarias y la fe no se convirtiera en entusiasmo, es decir, en la determinación de actuar de forma inmediata por inspiración, sin que mediase reflexión o razón alguna.

Estos asuntos estuvieron muy vivos en la fundación de Estados Unidos, y la historia de este país nos recuerda cómo vuelven una y otra vez a ocupar un lugar central. La protección de la libertad religiosa fue un tema clave en los debates que configuraron tanto la constitución federal como las distintas constituciones estatales. La protección de quienes profesaban creencias no cristianas, o que no profesaban ninguna, iba unida a la preocupación por que el nuevo gobierno no favoreciera a ninguna de las muchas formas de cristianismo vigentes en las colonias. Cada una podía presentar una «cosmovisión comprehensiva», pero la constitución y el acuerdo público reconocían legitimidad a esa diversidad de cosmovisiones. Se discutió sobre una separación institucionalizada entre Iglesia y Estado, pero como señala Charles Taylor, no adquirió fuerza hasta mucho más tarde. Los valores y la retórica cristiana fueron decisivos para la vida pública del país. De hecho, el mayor conflicto de la historia de la república norteamericana se entendió en términos profundamente religiosos, concretamente cristianos. Cristianas eran las oraciones antes de la batalla, pero también las justificaciones políticas. Los sudistas recurrían a Aristóteles para defender la doctrina de la esclavitud natural, pero también se basaban en la Biblia para justificar una forma de dominación que hoy la mayoría de los cristianos consideran aberrante. Pero si hubo un movimiento religioso que cambió el curso de la historia norteamericana por sus intervenciones en la esfera pública, fue el movimiento abolicionista. Desde la oposición de las Iglesias wesleyana y morava al comercio de esclavos en el siglo XVIII hasta la convicción de que la esclavitud era un «pecado nacional», convicción que se extendió durante el Segundo Gran Despertar, la oposición a la esclavitud fue en gran parte una intervención cristiana en la esfera pública[2].

El movimiento del Evangelio Social de finales del siglo XIX y principios del XX abordó cuestiones sociales, desde la desigualdad y el chabolismo hasta la delincuencia y la necesidad de mejores escuelas. Se manifestó también en la oposición pacifista a la Primera Guerra Mundial. Animó la creación de centros asistenciales y la atención a inmigrantes y pobres, e incluso estimuló la primitiva ciencia social (aunque para algunos, la ciencia social fue la canalización secular de impulsos originalmente religiosos). Según Walter Rauschenbusch, uno de los principales predicadores del Evangelio Social, «quien separa lo religioso y la vida social no ha entendido a Jesús. Quien pone límites al poder reconstructivo de la

2. M. P. Young, *Bearing Witness against Sin: The Evangelical Birth of the American Social Movement*, University of Chicago Press, Chicago, 2007.

vida religiosa en las relaciones y las instituciones sociales de los hombres, niega en esa medida la fe en el Maestro»[3].

La religión formó una compleja mezcla con la política, el sindicalismo y el activismo social de las primeras décadas del siglo XX, y no siempre en un bando determinado. El cristianismo fue un elemento destacado del populismo de William Jenning Bryan y sus seguidores. Si los ataques de Bryan a la teoría evolucionista de Darwin anticiparon un tema que por largo tiempo movería a los evangélicos norteamericanos a intervenir en la esfera pública, sus diatribas populistas contra los banqueros y otros representantes de las clases adineradas del noreste anticiparon otro (lo que debería recordarnos que la religión no es intrínsecamente ni de izquierdas ni de derechas). Cuando Bryan tronaba con su «no crucificaréis a la humanidad en una cruz de oro», su objetivo era la reforma deflacionaria de la moneda que perjudicaba a campesinos y a otros que tenían deudas con los bancos. Pero lo significativo es que el poder de su discurso procedía de sus alusiones a la Biblia. Como muchos populistas, Bryan era un personaje complejo que hacía campaña sobre distintos temas, desde el nacionalismo económico a la prohibición del alcohol, pero siempre en solidaridad con el pueblo llano, que se benefició menos que las élites de la burbuja de la época dorada y sufrió más cuando se desinfló. En un escrito de 1922, John Dewey comprendió que para muchos miembros de la élite instruida Bryan parecía, en el mejor de los casos, un retrógrado, y sus seguidores, más retrógrados aún. Dewey observó que parte del problema era el lugar de la religión en la esfera pública. Bryan habla, decía, a «los que van a la iglesia, a quienes han estado bajo la influencia del cristianismo evangélico». Sin embargo, advertía Dewey, las élites refinadas despreciaban a los populistas en perjuicio de ellas mismas. «Estas personas forman la columna vertebral del interés social filantrópico, de la reforma social por medio de la acción política, del pacifismo, de la educación del pueblo»[4]. Aclaremos que Dewey, un humanista secular, no defendía el cristianismo ni ninguna otra religión; criticaba la condescendencia de la élite.

Los que frecuentaban la iglesia volvieron a desempeñar un papel destacado en el movimiento de los derechos civiles de los años cincuenta y sesenta. Las Iglesias negras fueron fundamentales para la movilización, ofreciendo «espacios libres» donde reunirse, una infraestructura reticular, la narrativa de liberación del *Éxodo*, mucha de su retórica y muchos de

3. W. Rauschenbusch, *Christianity and the Social Crisis*, MacMillan, Nueva York, 1907, pp. 48-49.

4. Citado en P. Johnson, *Tiempos Modernos*, Javier Vergara, Madrid, 2000, p. 216.

sus líderes más importantes, incluido Martin Luther King, Jr. Las Iglesias blancas prestaron considerable apoyo, y el ofrecido por los judíos fue aún mayor en proporción. Lo mismo hay que decir de las campañas contra la pobreza y la desigualdad en general (y como señala Habermas, el joven Rawls estaba animado por inquietudes religiosas cuando comenzó a estudiar las cuestiones sobre la justicia, que le ocuparían toda la vida). Asimismo la oposición a la guerra de Vietnam tuvo raíces religiosas.

Ninguna de estas movilizaciones fue específicamente religiosa. También hubo oposición religiosa a cada una de ellas. Pero se inspiraron en gran medida en fuentes religiosas. Estas fuentes no ofrecían solo motivaciones, sino también redes sociales, práctica de hablar en público, lugares físicos o fondos económicos, ideales de justicia, visiones de paz, un lenguaje adecuado para captar la relación entre los problemas contemporáneos y los valores morales más profundos, y la capacidad tanto de generar como de reconocer el poder de las llamadas proféticas para sacudir la complacencia de la vida cotidiana. Y aunque al hablar de estos movimientos me haya referido al caso norteamericano, no podemos olvidar la importancia del internacionalismo de raíces religiosas en los voluntarios cristianos del *Peace Corps*, o en los posteriores movimientos humanitarios y pro derechos humanos, o el contexto internacional más general en el que los acontecimientos en Estados Unidos se entrelazaron con el surgimiento de la teología de la liberación en Latinoamérica, las reformas del Vaticano II o el compromiso por la paz en el predominantemente protestante movimiento ecuménico.

Pero desde el Evangelio Social al Movimiento por la Paz de los años sesenta existieron también dudas sobre hasta qué punto debía la religión impregnar la esfera pública. Hubo muchos que abogaron por mantener la religión en el ámbito privado, quizá con influencia en la acción pública, ofreciendo a esta motivación moral o limitando su alcance mediante la formación de la conciencia individual. Al mismo tiempo, muchos movimientos e instituciones públicas se desprendieron de su afiliación religiosa. El peso de la retórica religiosa en la organización del discurso público se debilitó (si bien de modo desigual: los protestantes tradicionales perdieron protagonismo más deprisa que los católicos, mientras que en la esfera pública negra las Iglesias siguieron siendo más importantes, y también la Nación del Islam). Muchos, especialmente las élites, vieron esto como un paso más del largo proceso de secularización, unido al avance de la modernidad. En consecuencia, prestaron poca atención a los movimientos de renovación religiosa que estaban cobrando fuerza. Algunos, como el pentecostalismo cristiano, se comprometieron muy poco en la esfera pública. Hubo un renacimiento de la observancia re-

ligiosa entrelos judíos, tanto por el aumento del número de judíos ortodoxos, incluidos los hasídicos, como por la revitalización de la práctica ritual entre judíos de las ramas reformista y conservadora. Para la mayor parte de ellos, esto seguía siendo un asunto «privado», aunque el apoyo público judío a Israel se reforzó a raíz de la guerra del Yom Kipur (durante la cual, muchos judíos que se habían considerado seculares se sorprendieron de su propio grado de identificación). Y los inmigrantes —asiáticos, hispanos, rusos, árabes; evangélicos, judíos ortodoxos, católicos, budistas, musulmanes— también hicieron subir los índices de práctica religiosa activa con implicaciones a largo plazo para la religión norteamericana, aunque al principio sin mucho compromiso público.

Pero el compromiso público estaba creciendo, sobre todo entre lo que pronto se llamó «nueva derecha religiosa». Este movimiento, en su mayor parte cristiano evangélico, creó lazos nunca vistos con los católicos, en gran medida a través de la participación en el movimiento pro vida, y también con algunos judíos conservadores. Estas relaciones interconfesionales acabaron por subrayar la referencia genérica a un «pueblo creyente», pero esto no debería ocultar que, para la mayoría, la fe era específica, no genérica. Las alianzas políticas no supusieron fusiones ecuménicas de creencias ni de rituales; y aunque esta corriente se presentaba como parte de una renovación de la fe, tanto entre musulmanes como cristianos de todo el mundo —y en cierta medida también entre los budistas movilizados en nuevas formas colectivas como Nichiren Shoshu o Tsu Chi—, ello no supuso que ser creyente sustituyera a ser musulmán, cristiano, judío o budista.

La mayoría de la élite instruida de Estados Unidos, incluidos los sociólogos, no creyeron al principio que estos hechos obligaran a revisar la extendida «teoría de la sustracción», que presenta la secularización simplemente como la progresiva retirada de la religión de la esfera pública y de cada vez más ámbitos de la vida al final[5]. Se interpretaron más como una desviación que como una tendencia o como la continuación de una pauta estable de flujo y reflujo de la presencia pública de la religón. En muchos casos estos hechos se analizaron por referencia a la historia del conservadurismo y de la derecha política, aludiendo a la historia de la religión pública o al menos del populismo. Parte del mensaje de Dewey en 1922 era que las élites refinadas (o quienes se tenían por tales) no supieron ver la importancia del populismo porque lo despreciaron. Esto sigue siendo verdad hoy, cuando el catalizador de la movilización es el

5. Ch. Taylor, *A Secular Age*, Harvard UP, Cambridge, Mass., 2007.

Tea Party en vez de la Mayoría Moral o el fascismo en versión norteamericana del padre Coughlin. Ni el populismo ni la religión (ni más en concreto el cristianismo evangélico) es intrínsecamente de derechas ni de izquierdas. La irritación populista y la sensación de ser despreciados y marginados pueden ser apropiadas y manejadas por demagogos de derechas, pero también por movimientos sociales más progresistas. La crítica de raíz religiosa a la presente situación social, o la indignación moral por abusos concretos, se puede expresar sin afiliación a ningún partido o movimiento político particular, de derechas o de izquierdas, o puede ser aprovechada con mayor o menor éxito por una tendencia política mundana y secular.

Se han cumplido veinticinco años desde que Richard John Neuhaus escribió *The Naked Public Square*[6]. Neuhaus no creía que la «plaza pública» estuviera realmente «desnuda»; de hecho, pensaba que tal cosa era imposible, porque no puede existir algo así como vida pública comprometida con la democracia que no dependa y se relacione con las convicciones morales más profundas de los ciudadanos. En Estados Unidos, sostenía Neuhaus, la vida pública necesariamente implica una participación promovida por la religión y enraizada en ella, porque una esfera pública democrática está necesariamente abierta a todos los ciudadanos —y abierta en función de unas condiciones en cuya determinación todos los ciudadanos tienen un papel central—, y en Estados Unidos la religión es muy importante para la mayoría de ellos. Pero, apuntaba, cuando tantos creen en una esfera pública «desnuda» de religión, en realidad, paradójicamente ceden gran parte del impulso democrático en la esfera pública a grupos como la entonces famosa Mayoría Moral del reverendo Jerry Falwell. El peligro no está simplemente en que la Mayoría Moral fuera un movimiento conservador. Está en que «quiere entrar en la arena política haciendo afirmaciones públicas basadas en verdades privadas». Y prosigue Neuhaus: «La integridad de la política misma exige resistir a dicha propuesta. Las decisiones públicas se deben basar en argumentos que tengan carácter público»[7]. Esta es precisamente la cuestión que se analiza en este libro, más en concreto en la aportación de Habermas con la que comienza.

El argumento de Neuhaus fue la llamada de una postura conservadora pero centrista en la política norteamericana a reconocer el poder de la religión en la esfera pública. Pero también en Europa —donde ha

6. R. J. Neuhaus, *The Naked Public Sphere*, Erdmans, Grand Rapids, 1984.
7. *Ibid.*, p. 36.

caído la práctica religiosa y más parecía cumplirse la teoría de la secularización—, el tema de la religión en el ámbito público está ahora muy a la orden del día, en parte debido a la inquietud provocada por la inmigración y el islam. A menudo se enmarca dentro de la crítica a la herencia ilustrada. Muchos suponen equivocadamente que la Ilustración era esencialmente secular. Y, en efecto, hubo una corriente en buena medida secular de la filosofía del siglo XVIII con enorme influencia histórica, especialmente porque fue ampliada por el anticlericalismo generado en Francia a consecuencia de la alianza de la Iglesia católica con la política reaccionaria antirrepublicana. Pero la Ilustración fue un movimiento en el que también había pensadores creyentes[8]. Joachim Israel llama a esto la «Ilustración moderada». El término es válido, pero no lo que, según Israel, implica: la Ilustración «radical» fue simplemente una versión más extrema y por tanto más pura, menos transigente de lo mismo[9]. Se entendió que el proyecto de razón pública con inspiración religiosa exigía cierta moderación, no de la fe, sino del «entusiasmo». Este fue el término —junto con el de «fanático»— usado para describir a los puritanos y a otros grupos que en el siglo XVII inglés insistían con absoluta confianza en lo que les revelaba su «luz interior» y no transigían con soluciones de compromiso. Las ideas de los entusiastas, así como las de los creyentes moderados y las de monárquicos y antimonárquicos, circulaban en una esfera pública vibrante que fue posible gracias a una combinación de predicación y otras formas de discursos públicos y la difusión de sermones, panfletos y otros textos impresos[10].

Quienes desarrollaron la idea de que la esfera pública era fundamental para la sociedad moderna, especialmente para la democrática, describieron a veces su propio trabajo como ilustración, como un paso en la maduración intelectual de la humanidad, y en esos mismos términos, opusieron resistencia al entusiasmo. El énfasis en la educación, la disciplina y el procedimiento ordenado en los debates públicos formaron en las élites su idea de cómo debía progresar la esfera pública. En ocasiones se hicieron materia de distinción social: las élites liberales temían que se degradase la vida pública si se admitía a quienes no pertenecían a la élite[11].

8. D. Sorkin, *The Religious Enlightenment*, Princeton UP, Princeton, 2008.

9. J. Israel, *The Radical Enlightenment*, Oxford UP, Oxford, 2001.

10. D. Zaret, *The Origins of Democratic Culture: Printing, Petitions, and Public Sphere in Early Modern England*, Princeton UP, Princeton, 1999.

11. A. Benchimol, «Cultural Historiography and the Scottish Enlightenment Public Sphere: Placing Habermas in Eighteenth-Century Edinburgh», en A. Benchimol y W. Whaley (eds.), *Spheres of Influence: Intellectual and Cultural Publics from Shakespeare to Habermas*, Lang, Bern, 2007, pp. 105-150.

El ideal inclusivo de publicidad ha tenido que enfrentarse repetidamente al argumento de que la exclusión era de hecho necesaria. Algunos de estos argumentos se han centrado en la religión. Pero de igual forma los pensadores creyentes a menudo han sostenido que la razón pública no es solo un árbitro de las decisiones políticas sino también un medio vital para exponer todo tipo de ideas, incluidas las convicciones religiosas y sus implicaciones. Las voces religiosas han seguido activas en la esfera pública moderna, a veces con afán de ilustración y a veces en reacción al secularismo de la Ilustración o de la Posilustración. Incluso en Europa, la secularización del debate público político no se hizo pronunciada hasta después de la Segunda Guerra Mundial.

No obstante, tanto en el ámbito académico como entre el público general, la Ilustración y el nacimiento de la esfera pública moderna terminaron entendiéndose en términos abrumadoramente seculares. El clásico libro de Jürgen Habermas, al que debemos el uso ya tópico del término «esfera pública», es un caso destacado[12]. Habermas ofreció una genealogía en la que la esfera pública literaria del siglo XVIII determinó el desarrollo de una esfera pública de debate crítico-racional que ofreció a los miembros de la sociedad civil un modo de influir en política. En general, Habermas no tuvo en cuenta la religión en la formación de la esfera pública, como él mismo ha reconocido[13]. Y, hasta hace poco, la religión no figuraba en sus reflexiones posteriores sobre la acción comunicativa y la estructura de la sociedad moderna. Es significativo, por tanto, que en la última década Habermas haya comenzado a sostener que es vital para la sociedad contemporánea (y para las teorías de la sociedad contemporánea[14]) encontrar formas de integrar la religión en la esfera pública. Su trabajo es un punto de partida apropiado para el debate en este libro.

El argumento de Habermas es la elaboración de una premisa fundamental: que la esfera pública de una sociedad democrática debe estar abierta a todos. Urge incluir a los ciudadanos creyentes, tanto por razo-

12. J. Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la publicidad burguesa*, Barcelona, Gustavo Gili, 2004. Ya que a veces la gente se obsesiona con la terminología, merece la pena tener en cuenta que aunque el término *esfera pública* (*Sphäre*) se tuvo en cuenta en el original alemán, el título y la mayoría de los textos se centraron en lo «público» o la «publicidad» (*Öffentlichkeit*); la traducción francesa fue *l'espace public*.

13. J. Habermas «Further Reflections on the Public Sphere», en C. Calhoun (ed.), *Habermas and the Public Sphere*, MIT Press, Cambridge, 1992.

14. Cf. especialmente los ensayos recogidos en su libro *Entre naturalismo y religión*, Paidós, Barcelona, 2006.

nes de justicia como por razones de apremiante utilidad. Los actores con inspiración religiosa, incluidos los cristianos fundamentalistas en Estados Unidos y los islamistas en Europa, son tan importantes en la vida política contemporánea que podemos poner en peligro el futuro de la política democrática si no somos capaces de integrarlos en las tareas de la razón pública. Más aún, Habermas considera que el liberalismo político está necesitado de nuevas perspectivas morales y de nuevos compromisos, y concibe la religión como una fuente potencial de renovación. Esta renovación no debe tomar la forma de una apelación directa a las doctrinas religiosas ni a unas cosmovisiones comprehensivas, de modo que se clausure el debate. El análisis de la teología política de Carl Schmitt que abre su ponencia es precisamente un intento de poner fin a la idea de que la autoridad política puede dimanar directamente de la revelación religiosa o de la soberanía autofundante de un Estado absolutista. Insistir en la homogeneidad de la sociedad de masas como base del Estado constitucional, y confiar la motivación política al cambiante humor de tal sociedad, se puede considerar participación democrática solo de un modo superficial. El enfoque de Schmitt es tan imposible, porque la sociedad ha llegado a ser irremisiblemente pluralista, como claramente autoritario, a pesar de su disfraz democrático. Una religión política podría tener consecuencias similares. Lo que impide esto es un compromiso con la razón pública, y en ello Habermas coincide con Neuhaus. Los ciudadanos creyentes y los no creyentes concurren como iguales, y las ideas religiosas informan la esfera pública por medio de la argumentación más que por su simple diseminación (menos aún por una autoridad que se dirige de arriba abajo).

Porque la esfera pública es para Habermas un ámbito de argumentación crítico-racional y de contenido proposicional, el hecho de ser admitido a ella depende de ser capaz de participar en un debate abierto y estar dispuesto a ello. Lo que le preocupa es que los compromisos religiosos lo impidan, porque tanto la fe como la revelación son razones que no pueden tener peso para quienes no las experimentan; además, las ideas religiosas se expresan en un lenguaje que no es accesible para quienes están fuera de esas tradiciones concretas. En consecuencia, Habermas propone que el potencial contenido de verdad que los creyentes lleven al discurso público sea «traducido», para expresarlo de un modo que no dependa de fuentes específicamente religiosas. La traducción no debe ser solo una carga que recae sobre los ciudadanos creyentes, sino también una obligación ética para los no creyentes, que deben intentar comprender lo mejor que puedan las afirmaciones de raíces religiosas. Pero no todo lo que los ciudadanos creyentes tienen que decir es «tra-

ducible»; lo que no lo es puede ser utilizado en el discurso público informal, pero debe existir un filtro institucional para mantenerlo fuera de las deliberaciones formales de los organismos políticos.

Los argumentos de Habermas dejan dos motivos de preocupación: que la condición de traducir es necesariamente asimétrica y que la llamada a reconocer las voces explícitamente religiosas en la esfera pública es, al menos en parte, instrumental: una llamada a incluir ideas porque son útiles, mientras implícitamente se duda de que puedan ser verdad.

La aportación de Charles Taylor se refiere a esas dos preocupaciones. Taylor aborda la religión en la esfera pública indirectamente, por así decir, a través de las versiones enfrentadas de la secularidad. No se ocupa de todos los aspectos del tema, que ha tratado con más detalle en *A Secular Age*. Aquí se centra concretamente en qué tipo de actitud hacia la religión se requiere en un Estado democrático con población pluralista. Se muestra de acuerdo con la tesis de que el Estado debe alcanzar la neutralidad, pero observa dos problemas en la mayor parte de los análisis sobre el tema. Primero, hay una tendencia a obsesionarse con la religión como si planteara cuestiones totalmente diferentes a los demás tipos de diferencias entre los ciudadanos. No es así, señala Taylor. Y el problema no estriba solo en una idea errónea de la religión, sino también en una idea errónea de la relación de la cultura y de la aptitud personal con la razón pública. Las diferencias profundas que requieren traducción —y quizá un ulterior esfuerzo con el fin de llegar a interpretaciones comunes— no son solo de índole religiosa. La razón está siempre enraizada en la cultura, en la experiencia y en lo que Taylor llama «horizontes de valoración fuerte» (que los ciudadanos raras veces hacen totalmente explícitos, ni en el uso público de la razón, ni en sus propias reflexiones privadas). «La razón de ser de la neutralidad estatal —dice— es precisamente evitar favorecer o perjudicar no solo posturas religiosas, sino cualquier postura básica, religiosa o no».

La segunda observación de Taylor se deduce de la primera. Dada la importancia y la diversidad de los compromisos que guían a los ciudadanos, no se puede encontrar una solución acudiendo a un arreglo institucional que señale dónde se pueden defender los valores profundos y dónde no. Como mucho, fórmulas como «la separación de la Iglesia y el Estado» son una heurística taquigráfica. Mucho más importante para las sociedades democráticas es explorar formas de trabajar por metas comunes, como la libertad, la igualdad y la fraternidad. Construir juntos una vida democrática puede depender más de ser capaces de participar en tales búsquedas positivas comunes que de cualquier arreglo institucional (o de estar de acuerdo en todas las razones para participar en búsquedas

comunes). Esto también indica que no debemos concebir la esfera pública solo en relación con discusiones sobre el valor de verdad de unos enunciados. Es un ámbito de creatividad y de imaginarios sociales en que los ciudadanos dan juntos forma común a sus vidas; es un ámbito de exploración, de experimentación y de acuerdos parciales. Los ciudadanos necesitan encontrar modos de tratar con respeto los compromisos básicos de los otros; por fortuna hay posibilidades de encontrar importantes coincidencias en lo que valoran.

Como Habermas, Taylor se interesa por identificar maneras en que la esfera pública puede ayudar a producir mayor integración entre los ciudadanos que entran en el discurso público con diferentes opiniones. Habermas subraya el acuerdo y el conocimiento, mientras que Taylor hace hincapié en el reconocimiento recíproco y la colaboración para alcanzar metas comunes. Pero ambos creen que excluir la religión de la esfera pública iría en menoscabo de la solidaridad y de la creatividad que pretenden. Por su parte, Judith Butler y Cornel West se preguntan sobre los límites de las visiones optimistas de la esfera pública en las que la integración armónica es el *telos* aparente.

Butler resalta las ocasiones en que es imposible lograr la integración intelectual (o política), incluido el consenso sobre la verdad y los valores. Las fuentes religiosas de las ideas éticas pueden tener una importancia enorme precisamente cuando falla la deliberación en la esfera pública. Las diferencias profundas pueden permanecer, y continuar siendo problemáticas y preocupantes. La religión puede ofrecer una guía para la acción ante divisiones que no se pueden salvar. Esto es cierto especialmente cuando las realidades del poder del Estado y de la geopolítica llevan a personas a un mismo lugar, no necesariamente por decisión de ellas, y a relacionarse socialmente, aunque ellas mismas no se conciban como un solo pueblo o nación. La pluralización no siempre es un problema que haya que superar.

Butler ofrece la idea de cohabitación como alternativa, o quizá como un complemento crucial, de la razón pública integradora. Se trata de una concepción de lo que es posible y ético que extrae de la tradición judía, formada por la experiencia histórica de vivir sin Estado, sometidos o con autonomía limitada en Estados que los judíos no controlaban. Así, la ética de la cohabitación tiene una relación interna con el ser judío, y sobre esta base, criticar la violencia de estado incompatible con la cohabitación debe ser «una obligación judía». Para Butler, esto no se reduce simplemente a distinguir las posturas judías «progresistas» de otras que no lo son, sino que entraña tomar en serio los límites de cualquier concepto identitario de lo judío: los límites de identificar a los judíos con

una nación en sí misma, como hace tanta retórica nacionalista, en vez de hacerlo con la posición de pueblo siempre implicado en relaciones con no judíos.

La cohabitación orienta una ética con la que los judíos deben actuar con independencia de que sea o no correspondida con un compromiso simétrico por la parte no judía, aunque pueden esperar que lo sea. La cohabitación es, pues, una contribución religiosa a la esfera pública que no depende del consenso, sino que se aplica en ausencia de consenso. Su relevancia radica en que subraya y reconoce la importancia, o al menos la inevitabilidad, de la convivencia prolongada en un mismo lugar, aun cuando los valores, identidades y prácticas no se pueden conciliar fácilmente. Esto significa comprender lo que es materialmente necesario y qué ética se deriva de esto, que no depende de teorías o discursos sobre la justicia y que puede incluso ser obstaculizada por el intento de fundar toda acción en las exigencias de la justicia. Tomar en serio la cohabitación es una denuncia de los intentos de basar la política exclusivamente en el consenso, incluso cuando este se busca para que la razón pública sea lo más inclusiva posible.

Cornel West, artista de *blues* en la vida del pensamiento, hombre del *jazz* en el mundo de las ideas, pone en tela de juicio las concepciones de la vida pública que la limitan a argumentos racionales, al consenso ético o incluso a la armonía cultural. El no creyente necesita oír la música de la religión, dice, pero también viceversa. La comprensión mutua se logra por medio de la empatía y la imaginación, aprendiendo cada uno el ritmo de los bailes y las melodías de las canciones del otro. Este tipo de conocimiento tiene que ser puesto a prueba en la acción, no en enunciados teóricos; la capacidad para comprenderse entre sí no deriva de argumentos. Por supuesto, esta habilidad parcialmente prediscursiva para comprender al otro puede ser la condición de buenos debates en los que los participantes ven que hacen progresos hacia el conocimiento.

West confía en que se puede alcanzar la reconciliación y la comprensión mutua, pero no cree que la religión las ofrezca envueltas en papel de regalo. En primer lugar señala, como los otros autores de este libro, que vivimos en una multiplicidad de marcos intelectuales, culturales y religiosos diferentes. Estamos llamados a encontrar formas de relacionarnos bien con los demás, a entendernos si es posible, pero no a borrar esas diferencias. De hecho, la participación en la esfera pública ofrece no solo beneficios colectivos sino también el bien personal de una existencia enriquecida por la capacidad de ponerse en la piel de otros. Esto no es simplemente un bien instrumental que facilita posibles acuerdos; es algo valioso en sí mismo. Más aún, West insiste en que el mensaje cris-

tiano (al menos el cristiano, y no descarta que haya mensajes similares en otras tradiciones) no es simplemente una lógica de la equivalencia —justicia rawlsiana—, sino una lógica de la superabundancia del amor. La justicia sería buena, según creo que dice. Sería una gran mejora. Debemos sentir «una justa indignación ante la injusticia». Pero en sí misma la justicia no puede abarcar todo el bien.

Quizá lo más importante es que West nos urge a encontrar recursos dentro de nuestras tradiciones, incluidas en especial nuestras diversas tradiciones religiosas, para romper las armonías que disfrazan la discordia subyacente. Nos urge a dar testimonio del sufrimiento (incluso cuando todavía no sabemos cómo ponerle fin). Insiste en que la religión profética tiene un lugar en la esfera pública, porque sus irrupciones son llamadas de atención que hacen ver a la gente realidades que la incomodan. Las llamadas de atención no son argumentos ni proposiciones que deberían ser sometidas a crítica; son actuaciones de otra clase. La religión profética no es ni búsqueda de consenso ni simple disidencia; es una incitación a pensar y a mirar e incluso a oler (el hedor) de nuevo. No es una cuestión de progreso evolutivo gradual sino de urgencia. La exigencia que la profecía nos presenta no es la de la fe, sino la de la verdad, o más bien, la verdad potencial, porque el profeta anuncia no solo los males cercanos, sino las posibilidades de un futuro en el que se nos condena por lo que hemos hecho y un futuro en el que tenemos la posibilidad de hacer mejor las cosas.

Decir que la religión tiene poder en la esfera pública no es decir que puede ser fácilmente asimilada o que deba serlo. Es la base para cuestionamientos y preguntas radicales; trae consigo pasión, indignación, escándalo y amor. Pero la esfera pública y la práctica de la razón pública también tienen poder. Y no solo lo sacan de la religión, sino que también le ofrecen oportunidades para avanzar por medio de la reflexión y el argumento crítico.

La esfera pública es un ámbito de debate crítico-racional en el que se consideran cuestiones de bien público. Es también un ámbito de formación cultural en el que debatir no es la única práctica importante, sino que la creatividad y el ritual, la celebración y el reconocimiento lo son también. Esto incluye la articulación entre sensibilidades profundas e ideas explícitas, y también el esfuerzo —apoyado a veces por llamadas de atención proféticas— de hacer que nuestra manera de pensar y actuar se corresponda con nuestros más profundos valores o compromisos morales.

APÉNDICE

¿UNA SOCIEDAD MUNDIAL POSTSECULAR? SOBRE LA RELEVANCIA FILOSÓFICA DE LA CONCIENCIA POSTSECULAR Y LA SOCIEDAD MUNDIAL MULTICULTURAL

Entrevista con Jürgen Habermas

Eduardo Mendieta: Durante los últimos dos años, has estado trabajando sobre el tema de la religión desde una serie de perspectivas: filosófica, política, sociológica, moral y cognitiva. En tus conferencias en Yale a finales de 2008 abordaste la cuestión de la vitalidad y de la renovación de la religión en la sociedad mundial con respecto a la necesidad de repensar la relación entre la teoría social y la teoría de la secularización. En esas conferencias, sugieres que necesitamos desacoplar la teoría de la modernidad de la teoría de la secularización. ¿Quiere decir esto que te alejas de las tendencias dominantes en la teoría social occidental, que comenzaron con Pareto, continuaron a través de Durkheim y alcanzan su culminación en Weber y, por tanto, también de su explícito y declarado eurocentrismo?

Jürgen Habermas: No debemos tirar al niño con el agua sucia. El debate sobre las tesis sociológicas de la secularización ha llevado a revisar sobre todo las prognosis. Por un lado, el sistema de la religión se ha hecho más diferenciado y se ha limitado al cuidado pastoral, es decir, en gran medida ha perdido *otras* funciones. Por otro lado, no hay una conexión global entre la modernización de la sociedad y la creciente pérdida de relevancia que experimenta la religión, una conexión tan estrecha que pudiéramos dar por segura la desaparición de la religión. En la todavía no resuelta disputa sobre si es la religiosa Norteamérica o la muy secularizada Europa occidental la excepción a la regla general, José Casanova, por ejemplo, ha desarrollado hipótesis nuevas muy interesantes. En cualquier caso, en el conjunto del mundo, tenemos que admitir que las religiones no perderán su vitalidad.

Teniendo en cuenta las consecuencias de lo que dices, considero prometedor e instructivo el programa del grupo dirigido por Shmuel

Eisenstadt y su investigación comparativa de las civilizaciones. En la emergente sociedad mundial, y con respecto a la infraestructura social, solo existen, por así decir, por el momento sociedades modernas, pero estas aparecen en forma de múltiples modernidades porque a lo largo de los siglos las grandes religiones del mundo han tenido un gran poder forjador de cultura y aún no han perdido por completo este poder. Como en Occidente, estas tradiciones «fuertes» prepararon el camino en el Este asiático, en Oriente Medio e incluso en África para el desarrollo de estructuras culturales que hoy se enfrentan entre sí, por ejemplo, en la disputa sobre la interpretación correcta de los derechos humanos. Nuestra autocomprensión occidental de la modernidad nació de la confrontación con nuestras propias tradiciones. La misma dialéctica entre tradición y modernidad se repite hoy mismo en otras partes del mundo. Se vuelve, también, a las propias tradiciones para afrontar los desafíos de la modernización de la sociedad, más que para sucumbir a ellos. Contra este trasfondo, los discursos interculturales sobre los fundamentos de un orden internacional más justo ya no se pueden hacer unilateralmente, desde la perspectiva de los «primogénitos». Estos discursos deben llegar a ser habituales en las condiciones simétricas de tomas de perspectiva recíprocas si los jugadores globales finalmente han de someter a control sus juegos de poder social-darwinistas. Occidente es un participante entre otros, y todos los participantes deben estar dispuestos a ser ilustrados por los demás sobre sus respectivos puntos ciegos. Si tuviéramos que aprender una lección de la crisis financiera, es que ha llegado la hora de que la sociedad mundial multicultural desarrolle una constitución política.

E. M.: Permíteme volver a la pregunta inicial. Si no podemos explicar ya la modernización con arreglo a la teoría de la secularización, ¿cómo podemos hablar entonces sobre progreso social?

J. H.: La secularización del poder del Estado es el núcleo duro del proceso de secularización. Concibo esto como un logro liberal que no debe perderse en la disputa entre las religiones del mundo. Pero nunca he tenido en cuenta el progreso en la compleja dimensión de la «vida buena». ¿Por qué deberíamos sentirnos *más afortunados* que nuestros abuelos o que los esclavos griegos liberados en la antigua Roma? Claro que una persona tiene más fortuna que otra. Como un náufrago, el destino individual está expuesto a un mar de contingencias. Y la fortuna hoy está tan injustamente repartida como siempre. Quizá en el curso de la historia ha cambiado algo en la *coloración* subjetiva de las experiencias existenciales. Pero el progreso no altera las crisis de pérdidas, amor y muerte.

Nada mitiga el dolor personal de quienes viven en la miseria, de quienes se sienten solos o están enfermos, de quienes sufren tribulación, insultos o humillaciones. Esta percepción existencial dentro de constantes antropológicas, sin embargo, no debería llevarnos a olvidar los cambios históricos, incluido el indudable progreso histórico que existe en todas estas dimensiones en las que los seres humanos pueden *aprender*.

No pretendo discutir sobre todo lo que se ha olvidado a lo largo de la historia. Pero no podemos retroceder *intencionadamente* a un momento anterior a los resultados de los procesos de aprendizaje. Esto explica el progreso en ciencia y en tecnología al igual que los progresos en moralidad y derecho, es decir, el descentramiento de nuestras perspectivas centradas en el yo o en el grupo, cuando se trata de poner fin sin violencia a los conflictos de acción. Este tipo de progreso cognitivo-social se refiere ya más a la dimensión del incremento en la reflexión, es decir, a la capacidad de distanciarse de uno mismo. Esto es lo que Max Weber quería decir cuando hablaba de «desencantamiento».

Podemos de hecho determinar los orígenes del, por ahora, último avance en la reflexividad de la conciencia social relevante para la modernidad occidental. Al inicio de la modernidad, la actitud instrumental de la burocracia estatal hacia un poder político en gran medida libre de normas morales significa un paso reflexivo, al igual que la actitud instrumental, que aparece al mismo tiempo, hacia una naturaleza objetivada metodológicamente, que ante todo hace posible la ciencia moderna. Por supuesto, me refiero sobre todo a pasos de autorreflexión a los que, en el siglo XVII, se deben el derecho racional y el arte autónomo; después, en el siglo XVIII, la moralidad racional y las formas de expresión religiosas y artísticas internalizadas propias del pietismo y del romanticismo, así como, finalmente, en el siglo XIX, la ilustración histórica y el historicismo. Estos son avances cognitivos que tienen efectos muy extendidos, y que no se pueden olvidar fácilmente.

Es también en conexión con este extendido avance hacia la reflexión como hemos de ver la progresiva desintegración de la piedad popular tradicional. En concreto dos formas modernas de conciencia religiosa nacieron de esto: por un lado, un fundamentalismo que o se aparta del mundo moderno o se vuelve hacia él de una forma agresiva; por otro, una fe reflexiva que se relaciona con otras religiones y que respeta las conclusiones falibles de las ciencias institucionalizadas, así como los derechos humanos. Esta fe todavía está anclada en la vida de una congregación y no debería confundirse con la nuevas formas desinstitucionalizadas de una religión inconstante que se han retirado completamente a la subjetividad.

E. M.: Durante ya casi dos décadas has defendido una ilustración del pensamiento filosófico, el «pensamiento posmetafísico». Dices que el pensamiento posmetafísico es una re-articulación de la razón como procedimental —esto es, rigurosamente lingüistizada— y, al mismo tiempo, situada históricamente, que ha conducido a la deflación de lo extraordinario. De ese modo, el pensamiento posmetafísico es cicatero, falibilista y humilde en sus afirmaciones. En tus trabajos recientes, sin embargo, sostienes que el pensamiento posmetafísico nos obliga a dar el siguiente paso, a saber, el paso postsecular. Hablas de una «sociedad mundial postsecular» como una situación sociológica, como un hecho socio-cultural. ¿En qué sentido, pues, está catalizada la razón secular por el desarrollo social y en qué sentido es fruto de la dinámica interior del pensamiento posmetafísico?

J. H.: La pregunta me alerta de una falta de claridad terminológica. La moda generalizada de denominar todos los tipos de nuevos fenómenos, para distinguirlos de otros ya conocidos, con el simple prefijo «post» tiene el inconveniente de la indeterminación. El pensamiento posmetafísico continúa siendo secular incluso en una situación descrita como «postsecular», pero en esta última puede llegar a ser consciente de una errónea autocomprensión secularista. Parece que yo debería haber evitado la engañosa igualación de posmetafísico con postsecular.

Al considerar a Kant como el primer pensador «postmetafísico», simplemente sigo una convención. Su «dialéctica transcendental» pone fin al mal hábito de aplicar las categorías del entendimiento, que están hechas para los fenómenos intramundanos, al mundo como un todo. Esta devaluación de las afirmaciones esencialistas sobre la naturaleza y la historia como un todo es una de las consecuencias de mayor alcance de la «revolución nominalista» de la Edad Media y del primer pensamiento moderno. El giro antropocéntrico a los logros que constituyen el mundo de la subjetividad o el lenguaje —esto es, el giro a la filosofía de la conciencia y del lenguaje— se remonta así a esta revolución. Ya en el siglo XVII, la objetivación que hacen posibles las ciencias naturales conduce a la separación entre razón teórica y razón práctica. Esta separación a su vez provocó los intentos por parte del derecho racional y la moralidad racional de justificar las obligaciones y las cosmovisiones meramente en la razón práctica en lugar de en la «naturaleza de las cosas». Finalmente, con el ascenso de las humanidades desde principios del siglo XIX se abrió camino un pensamiento histórico que devaluaba hasta cierto punto incluso los enfoques transcendentales. Además, los resultados de la hermenéutica nos enfrentan a una ruptura en nuestro acceso epistémico

al mundo: el mundo de la vida que se revela a nuestra comprensión solo en cuanto participantes, al menos virtuales, en las prácticas cotidianas, no puede describirse desde la perspectiva de las ciencias naturales de una manera en que sea posible reconocernos a nosotros mismos en esa descripción objetivada.

Las ciencias se emancipan de las pautas de la filosofía en *ambas* direcciones: condenan a la filosofía a la función, más modesta, de una reflexión retrospectiva sobre los correctos avances metodológicos de las ciencias, por una parte, y por otra, sobre las características presuntamente universales de las prácticas y formas de vida que no tienen alternativa para nosotros, incluso si nos encontramos en ellas de forma contingente. En otras palabras, las estructuras universales insalvables del mundo de la vida sustituyen en general al sujeto trascendental. A lo largo de las sendas de una *genealogía del pensamiento moderno*, meramente esbozada aquí, tuvo lugar una diferenciación de la que fueron víctimas las afirmaciones fuertes, metafísicas. Podemos también pensar este proceso de diferenciación como una selección de las razones que «cuentan» todavía para el pensamiento posmetafísico. Por el contrario, las afirmaciones sobre esencias, que son típicas del pensamiento metafísico de la unicidad, y las categorías de razones que el pensamiento metafísico podía movilizar, han sido, *prima facie*, devaluadas.

Por el contrario, la expresión «postsecular» no es un predicado genealógico sino sociológico. Utilizo esa expresión para describir las sociedades modernas que se encuentran con que siguen existiendo grupos religiosos y que las diferentes tradiciones religiosas siguen siendo relevantes, aunque las sociedades mismas estén en gran parte secularizadas. En la medida en que describo como «postsecular» no la sociedad misma, sino un correspondiente cambio de conciencia en ella, el predicado puede utilizarse también para referirse a una autocomprensión modificada de las ya en buena parte secularizadas sociedades de Europa occidental, Canadá o Australia. Esta es la causa de tu malentendido. En este caso, «postsecular» se refiere, como «postmetafísico», a una cesura en la historia de las mentalidades. Pero la diferencia es que nosotros utilizamos el predicado sociológico como una descripción realizada desde la perspectiva del espectador, mientras que utilizamos el predicado genealógico desde la perspectiva de quien comparte el objetivo de la autocomprensión.

Simplemente elijo la discusión sobre la tesis de la secularización como punto de partida para una pregunta que tiene por objetivo aclarar la autocomprensión del pensamiento posmetafísico. Pues la revolución nominalista tuvo aún otro resultado, a saber, que en el siglo XVIII la teología perdió su relación con la ciencia contemporánea que la filosofía de la

naturaleza de Aristóteles, con su cosmovisión teleológica, le había ofrecido. Desde entonces la filosofía se ha puesto del lado de las ciencias e ignorado más o menos a la teología. En cualquier caso, desde entonces se ha producido un cambio en la distribución de la carga de la prueba. Incluso los filósofos del idealismo alemán, que *asumen* la herencia de la tradición judeocristiana, simplemente dieron por supuesta su propia autoridad para poder decir qué contenidos religiosos son ciertos y cuáles no. Ellos consideraron ya también la religión esencialmente como una configuración del pasado. Pero ¿es así?

Para la filosofía, hay indicios empíricos de que la religión se ha mantenido como una configuración *contemporánea* del espíritu. Además, la filosofía encuentra también razones internas para esto, razones en su propia historia. El largo proceso de traducir contenidos esenciales y religiosos al lenguaje de la filosofía comenzó en la Antigüedad tardía. Nos basta pensar en conceptos como persona e individualidad, libertad y justicia, solidaridad y comunidad, emancipación, historia y crisis. No podemos saber si este proceso de apropiación del potencial semántico de un discurso que en su núcleo permanece inaccesible se ha *agotado* o si puede continuar dando frutos. La labor conceptual de los escritores y pensadores con preocupaciones religiosas, como el joven Bloch, Benjamin, Lévinas o Derrida, habla a favor de la productividad continua de tal esfuerzo filosófico. Y sugiere un cambio de actitud a favor de una relación dialógica, abierta al aprendizaje, con toda tradición religiosa y de una reflexión sobre la posición del pensamiento posmetafísico entre las ciencias y la religión.

Esa reflexión empuja en dos direcciones. Por un lado, se vuelve contra una autocomprensión secularista de la filosofía que aspira a combinarse con la ciencia o a convertirse en una ciencia. Toda asimilación con las ciencias cancela la dimensión reflexiva que caracteriza la labor de autocomprensión que corresponde a la filosofía y la distingue de la investigación científica. Las ciencias orientadas metodológicamente se dirigen por sí mismas sin mediación a su ámbito objetual, por tanto sin verificación reflexiva de la inevitable influencia de las propias prácticas de la investigación científica en sus resultados. Tienen que hacer como si miraran al mundo desde ningún sitio. Esta ficción es aceptable. Solo se convierte en un problema cuando los filósofos se disfrazan de científicos para totalizar subrepticiamente —es decir, extender al mundo como un todo— los ámbitos objetuales de las ciencias. Pues el «ningún sitio» que entonces es asumido sin reflexión, y desde el cual se proyecta la cosmovisión naturalista del cientificismo fuerte, no es más que el cómplice clandestino del «punto de vista divino» vacío de la metafísica.

Por otro lado, no debemos desdibujar la diferencia que existe entre fe y conocimiento en el modo de la pretensión de verdad. Incluso si pensar la situación postsecular tuviera que llevar a cambiar de actitud hacia la religión, este revisionismo no puede alterar el hecho de que el pensamiento posmetafísico es un pensamiento secular que insiste en distinguir fe y conocimiento como dos modos esencialmente diferentes de pretensión de verdad. Repito: a lo sumo podemos llamar «postsecuar» a una situación en la que la razón secular y una conciencia religiosa que se ha hecho reflexiva entablen una relación, de la que, por ejemplo, el diálogo entre Jaspers y Bultmann es un ejemplo.

E. M.: En tu manuscrito «Las raíces sagradas de las tradiciones de la Era Axial» nos ofreces una amplia perspectiva sinóptica de la teoría social y antropológica para reflexionar sobre la relación entre mito y ritual. Intentas demostrar que la interacción simbólica tiene sus raíces antropológicas en las prácticas rituales. Mientras que reconoces la dificultad de obtener pruebas arqueológicas para fundamentar la prioridad del ritual sobre la narración mitológica, pareces sostener que la dimensión proposicional de la interacción lingüísticamente mediada se remonta a la evolución del ritual, que sabemos que antecede por lo menos a su representación simbólica en la forma de pinturas rupestres. ¿Estás queriendo decir que antes de que los hombres nos convirtiéramos en Homo sapiens, *éramos* Homo ritualis?

J. H.: Te estás refiriendo a un capítulo de un trabajo en curso. En él, resumo un viejo tema a la luz de las investigaciones más recientes: los orígenes del lenguaje, es decir, el uso de símbolos que tienen el mismo significado para todos los miembros de un colectivo. En los amplios períodos de la evolución del *Homo sapiens*, nuestros ancestros deberían haber tenido este uso a su disposición por lo menos en el momento en que los grupos organizaron su vida conjuntamente por medio de relaciones de parentesco simbólicamente generalizadas, esto es, cuando comenzaron a vivir juntos en familias. Todos los padres, tíos e hijos tienen asignado el mismo estatus como padres, tíos e hijos. Ya que el lenguaje gramatical posee una estructura compleja que —*pace* Chomsky— no puede haber surgido de la noche a la mañana, hoy se supone más bien (o mejor: otra vez) un nivel anterior de comunicación gestual que no estaba todavía proposicionalmente diferenciado. Y, aparentemente, las prácticas rituales que conocemos gracias a la antropología cultural pertenecen a este nivel, aunque se distingan de la comunicación diaria entre emisor y receptor por medio de su estructura extrañamente circular y autorreferencial. Así, hay algunos indicios de que, por lo que respecta

al desarrollo histórico, el ritual es más antiguo que las narraciones míticas, que exigen ya un lenguaje gramatical. Sea como fuere, ahora estoy interesado en el complejo de ritual y mito, no por razones de índole socio-teorética (como en la *Teoría de la acción comunicativa*), sino porque el ritual sobrevive en las prácticas de culto comunes a las religiones mundiales. Cuando hoy nos preguntamos qué distingue a la «religión», en este sentido más estricto de tradiciones «fuertes» aún formativas, de otras cosmovisiones, entonces estas prácticas son la respuesta.

Las religiones no sobreviven sin las actividades cultuales de una congregación. Esta es su «característica distintiva exclusiva». En la modernidad, son la única configuración del espíritu que todavía tiene acceso al mundo de la experiencia del ritual en sentido estricto. La filosofía solo puede reconocer la religión como una configuración *diferente* y sin embargo contemporánea si toma en serio este elemento arcaico, *a fortiori* sin devaluarlo. Después de todo, el ritual ha sido una fuente de solidaridad social para la que la moral ilustrada de la igualdad de trato con todos no ofrece un verdadero equivalente motivacional, como tampoco lo ofrecen la ética aristotélica de la virtud ni la ética del bien. Por supuesto, esto no impide en absoluto la posibilidad de que esta fuente, protegida mientras tanto por las comunidades religiosas, y a menudo utilizada para fines políticamente discutibles, se seque algún día.

E. M.: En ese mismo manuscrito realizas la siguiente afirmación: «Me gustaría examinar si el origen común de la metafísica y el monoteísmo en la revolución de las cosmovisiones de la Era Axial también transforma la perspectiva desde la que el pensamiento posmetafísico se encuentra con tradiciones religiosas que siguen haciendo oír sus voces eficazmente en los debates sobre la autocomprensión de la modernidad. Quizá la autocomprensión de la filosofía en relación con las tradiciones religiosas, y con el fenómeno de la fe y la piedad en general, cambiaría si aprendiera a entender la constelación actual del pensamiento, de la ciencia y de la religión posmetafísicos como el resultado de un proceso de aprendizaje en el que la fe y el conocimiento (considerados al menos desde la perspectiva de su historia en Occidente) se han involucrado entre sí. La verdad es que seguimos este rastro genealógico como modernos 'occidentales' contemporáneos». En realidad hay ahí varias afirmaciones, pero quiero preguntarte solo sobre dos en concreto. Por un lado, ¿estás afirmando que el pensamiento posmetafísico se engaña a sí mismo si no reconoce sus orígenes comunes con el monoteísmo? En otras palabras, ¿este pensamiento autorreflexivo debería reconocer sus raíces comunes con las grandes religiones axiales?

J. H.: Hay un cierto autoengaño en la autocomprensión secularista de una filosofía «científica» que se considera a sí misma exclusivamente como heredera de la filosofía griega y como la adversaria natural de la religión. Eso es falso por varios motivos. Primero, se pasa por alto el carácter religioso de los orígenes platónicos de la filosofía: el ascenso a las ideas es un genuino camino de salvación, que caracteriza a la filosofía griega, algo que también podemos ver en Pitágoras o en Empédocles, y que es un fenómeno paralelo a otras cosmologías y religiones del Este asiático (como el confucianismo o el budismo). Sin embargo, la filosofía nunca arraigó en las prácticas rituales de la *polis* griega, y con Aristóteles adquirió pronto una orientación mundana y científica. Esto podría explicar por qué el camino de salvación a través de la contemplación pudo combinarse con el camino salvífico del cristianismo en la cultura monástica de la Edad Media (más estrechamente, por supuesto, en el misticismo cristiano).

En segundo lugar, la autocomprensión secularista suprime los rastros conceptuales, antes mencionados, dejados en el pensamiento filosófico por las tradiciones monoteístas por medio de la simbiosis de la filosofía griega con el cristianismo paulino. La revolución nominalista en el pensamiento medieval allanó el camino para el nacimiento de la ciencia moderna, del humanismo y de nuevos enfoques epistemológicos y sobre la racionalidad de la ley, así como del protestantismo y la mundanización del cristianismo: es decir, de lo que la Iglesia católica al principio entendía por «secularización» desde su punto de vista (como ha resaltado recientemente Chuck Taylor en *A Secular Age*). En la medida en que estos procesos complejos pueden ser entendidos también como procesos de aprendizaje, a partir de los cuales no es razonable volver a un estadio anterior, nuestra autocomprensión simplemente se *expande*.

Una genealogía *en expansión*, por cierto, hace inútil la alternativa propuesta por Carl Schmitt y Hans Blumenberg. En sus formas políticas y espirituales, la modernidad no es un *mero* resultado de la secularización, un resultado que *sigue* dependiendo de sus raíces teológicas: en tal caso, uno no habría *aprendido* nada. Tampoco el pensamiento que desde entonces ha operado con la premisa *etsi deus non daretur* se debe a una mera separación de la herencia teológica a la que sigue oponiéndose. Porque los niveles de esta genealogía que han sido críticamente superados entran en la autocomprensión posmetafísica que se ve a sí misma como el resultado de procesos de aprendizaje. La crítica concienciadora se une a una memoria redentora.

E. M.: La segunda cuestión que sugieren tus afirmaciones se refiere a cómo el pensamiento posmetafísico que, a través de la autorreflexión sobre sus orígenes, ha superado su mentalidad secularista, está relacionado con una actitud moderna, más bien occidental. ¿Consideras la formación de un pensamiento posmetafísico, que ha superado esta perspectiva, un logro solo relevante para Occidente, o un logro que tiene una relevancia humana universal?

J. H.: Esta alternativa es quizá demasiado simple. De nuevo, es solo el secularismo lo que lleva a la filosofía por el mal camino de autocomprenderse como una ciencia. Filosofar es una actividad científica, pero predicar la «cientificidad» de la argumentación filosófica no quiere decir que la labor generalizadora de autocomprensión que incumbe a la filosofía se *agote* en la ciencia. El camino real de la filosofía es la autorreflexión. Esto es así porque es una disciplina, pero no una ciencia «normal» próxima a otras ciencias, y, por esta razón, no es indiferente en la misma medida a intentos filosóficos similares de autocomprensión en *otras* culturas. Por otra parte, la autocomprensión con respecto al pensamiento posmetafísico apunta por supuesto también a la delimitación de un «espacio de razones» compartido interculturalmente.

En esto, sin embargo, debemos distinguir con cuidado entre, por un lado, el análisis filosófico —es decir, las propuestas sobre la correcta comprensión del tipo de razones que hoy, *prima facie*, pueden ser tenidas en cuenta y de las que también cabe esperar que «cuenten» interculturalmente— y, por otro, argumentos utilizados fácticamente en los correspondientes intentos de autocomprender, que ofrecen el material, por así decir, para un análisis filosófico retrospectivo. En esta medida, tienes razón: la reconstrucción que se ha intentado hacer del pensamiento posmetafísico es una propuesta meta-filosófica que es aplicable no solo al pensamiento occidental, sino también al pensamiento actual en general. Como todas las otras contribuciones filosóficas, esta se encuentra también expuesta al examen crítico entre los colegas de la disciplina. Por otra parte, cuando *participamos* con tal autocomprensión en discursos interculturales sobre algún tema *concreto*, político o cultural, o de otro tipo, nos comportamos como segundas personas con los participantes de otros trasfondos culturales. En este caso, no nos comportamos como filósofos que desean descubrir las características de las razones que suponemos aceptables universalmente, sino que nos dirigimos a los problemas *mismos* que hay que resolver. En este papel *performativo*, podríamos ser capaces de aprender de la necesidad de corregir nuestros posibles prejuicios occidentales en la reconstrucción del pensamiento posmetafísico.

Porque la conciencia falibilista naturalmente es propia del pensamiento posmetafísico.

E. M.: Vuelves a la teoría genealógica de Karl Jaspers sobre la Era Axial, en parteporque en su propuesta encontramos un enfoque global, más que restrictivamente eurocéntrico, de los logros cognitivos de la humanidad. De hecho, la Era Axial nos permite pensar los logros cognitivos y sociales como un proceso de aprendizaje global que es propio de la especie humana como tal, y no de ninguna civilización en particular. Leyendo tu reciente texto, uno tiene la impresión de que crees que estamos en el umbral o quizá en medio de algo así como una nueva Era Axial. ¿El surgimiento de una sociedad mundial postsecular es una anticipación o expresión de un nuevo período axial?

J. H.: Se puede ver un empuje reflexivo en tres dimensiones en el desarrollo de las cosmovisiones de la Era Axial: surge una conciencia histórica con la dogmatización de una doctrina que se remonta a la figura de un fundador; desde una perspectiva trascendente, interna o externa a unos sucesos mundanos, se puede alcanzar a ver la totalidad de las relaciones interpersonales y juzgarlas según normas universales; y como los destinos individuales se separan de los colectivos, surge la conciencia de la responsabilidad personal por la propia vida. Podemos describir también esto como una diferenciación de mundos de la vida en el curso de un aumento de la complejidad social; aparece una relación reflexiva con las tradiciones y con la integración social, una integración que va más lejos que los grupos de parentesco e incluso más allá de las fronteras políticas; en la relación de los individuos consigo mismos, también surge la reflexividad. En la modernidad europea, observamos un empuje mayor en las *mismas* dimensiones. Vemos una agudización de la conciencia de la contingencia y una ampliación de la previsión del futuro. El universalismo igualitario se hace más agudo en la moral y en el derecho y hay una progresiva individualización. En cualquier caso, nuestra autocomprensión aún se inspira en esto (contra las modas que lo niegan).

Por supuesto, no deberíamos considerarlo como un desarrollo lineal, a pesar de ciertos umbrales evolutivos. El encuentro poscolonial con otras culturas en el siglo XX atrajo nuestra atención sobre las heridas infligidas por la colonización y sobre las devastadoras consecuencias de la descolonización, y de ese modo también sobre la vergonzosa dialéctica de un nivel superior de reflexividad. Hoy nos encontramos en transición hacia una sociedad mundial multicultural y nos enfrentamos al problema de su futura constitución política. El resultado está totalmente abierto. Para

mí, la modernidad global parece una arena abierta en la que los participantes —desde los puntos de vista de diferentes caminos de desarrollo cultural— luchan por la estructuración normativa de las infraestructuras sociales que son más o menos compartidas. Está por ver si lograremos superar la atávica condición de la «lucha libre» social-darwinista que todavía hoy domina en las relaciones internacionales, a fin de que el capitalismo, desatado y desenfrenado en todo el mundo, pueda ser domesticado y canalizado de una forma socialmente aceptable.

E. M.: Me gustaría tomar el testigo de esta referencia crítica al capitalismo desenfrenado y codicioso, pero este es un tema para otra conversación. Sostienes que el pensamiento posmetafísico tiene que ser crítico con las seducciones del secularismo y que una forma de mantener a raya esta tentación es enfocar la cuestión de la religión como una configuración intelectual contemporánea que no puede ser entendida en sus justos términos si se contempla exclusivamente desde un punto de vista epistemológico. Para vencer esta reducción cognitiva de la religión, vuelves al estudio del mito y del ritual y escribes: «Hoy, cuando los miembros de una comunidad religiosa realizan sus prácticas rituales, parecen estar buscando la seguridad de una fuente de solidaridad que ya no es accesible por cualquier otro medio». ¿No puede decirse que los ciudadanos no creyentes han logrado implicarse en «prácticas rituales» que no son religiosas y que en ellas encuentran asegurada la solidaridad? Mira, por ejemplo, las prácticas de voluntariado para registrar ciudadanos en el censo electoral, o las campañas políticas puerta a puerta, las marchas a Washington, el trabajo en comedores para pobres, la visita a presos, la ayuda para construir casas para los sin techo. Hay una plétora de «rituales» no religiosos —llamémoslos «rituales cívicos»— que se puede decir que dan acceso a todos los ciudadanos a este sentido de solidaridad al que, según tú, solo tienen acceso los ciudadanos creyentes.

J. H.: En su libro *After Progress* Normen Birnbaum ha descrito las raíces religiosas del transfondo motivacional de aquellos movimientos progresistas y socialistas en Estados Unidos y en Europa occidental que codeterminaron la historia social de Occidente durante más de un siglo, hasta el hundimiento del régimen soviético. Estos movimientos sociales fueron, según su propia autocomprensión, rigurosamente ateos. Se podría especular que, en este sentido, los compromisos cívicos, incluso entre ciudadanos no creyentes en algunos casos, conservaban algo del carácter edificante y aliviador de la participación en el culto dominical de una congregación. Porque, como sabemos, este tipo de voluntariado es un

rasgo característico y distintivo de la cultura política norteamericana. Lo que revela este voluntariado parece ser menos la similitud entre ritual religioso y cívico que el imperecedero potencial motivacional de una socialización religiosa que continúa siendo efectiva inconscientemente.

No pienso mucho en la moda, extendida entre los sociólogos, de aplicar los conceptos más propios del ritual a todas y cada una de las conductas repetitivas. Por el contrario, parece que las fuentes esenciales de energía solidaria en los rituales descritos por los antropólogos son esas ideas y experiencias que se deben a una muy peculiar forma de comunicación. Esta forma se distingue, primero, por la *ausencia de relación con el mundo* en una práctica comunitaria autorreferencial que gira en torno a sí misma. En segundo lugar, se distingue por el *contenido semántico holístico* de un uso indiferenciado, o todavía no diferenciado proposicionalmente, de diferentes símbolos icónicos (tales como la danza o el canto, representaciones, decorados, pinturas corporales, etc.). Me gustaría sostener que hoy solo las comunidades religiosas, por medio de sus prácticas de culto, continúan abiertas a experiencias arcaicas de este tipo. Estas experiencias siguen estando cerradas para quienes no tienen sensibilidad religiosa; como nosotros, tienen que contentarse con experiencias estéticas como un sustituto altamente sublimado. Esta analogía, de hecho, llevó a Peter Weiss a encontrar esperanza política en una «estética de la resistencia», es decir, en el poder revelador y creador de solidaridad de un arte que «irrumpe en la vida». Incluso si esta esperanza, inspirada por el surrealismo, se ha desvanecido después, no hay razón para contar ahora *ciegamente* con el poder motivacional de la religión contra la falta de solidaridad neoliberal de la sociedad. El Estado constitucional democrático no casa con cualquier práctica religiosa, sino solo con la no fundamentalista.

E. M.: Has argumentado que la ideología secularista de las modernas democracias constitucionales priva a sus esferas públicas de contenidos semánticos que son indispensables para la salud moral de su política. Por esta razón, propones más tolerancia, o incluso hacer un hueco dentro de la esfera pública, a los tipos de argumentos que los ciudadanos creyentes pudieran esgrimir. Ahora, desde la perspectiva de Estados Unidos, tu petición de una esfera pública postsecular de hecho recuerda mucho a lo que ya sucede. ¿Y si dijera de tu propuesta para una esfera pública secular lo que Rorty dijo de Rawls: que su liberalismo político era la articulación filosófico-política de las prácticas políticas de los ciudadanos de Estados Unidos? En otras palabras, lo que tu teoría expresa es una práctica muy local, o sea, el tipo de religión civil y de inculturación a través de la identificación confesional que es exclusivo de Estados Unidos.

J. H.: Entiendo por qué se puede tener esa impresión. Mi crítica se dirige contra la idea secularista de la separación de la Iglesia y el Estado. Esa es una visión europea. En este país, en el que el presidente ora públicamente, ora *ex officio*, la crítica que se orienta por los mismos principios debería apuntar en la dirección política opuesta. En mi opinión, las posiciones que no desean someter la influencia política de las voces religiosas a restricciones formales difuminan los límites sin los que un Estado secular no puede mantener su imparcialidad. Lo que se debe salvaguardar es que las decisiones del poder legislativo, del ejecutivo y del judicial estén no solo *formuladas* en un lenguaje universalmente accesible sino también que estén *justificadas* sobre la base de razones aceptables por todos universalmente. Esto excluye las razones religiosas de las decisiones acerca de normas sancionadas políticamente, o sea, legalmente vinculantes. Aparte de esto, no creo que los ciudadanos seculares puedan aprender algo de doctrinas fundamentalistas que no saben sobrellevar la realidad del pluralismo, o la autoridad pública de las ciencias, o la igualdad de nuestros principios constitucionales. Por otro lado, tienes razón al decir que las culturas políticas son ya tan diferentes en nuestras sociedades occidentales que los principios universales sobre el papel público de la religión —en general, sobre lo que nosotros en Occidente llamamos la «separación de la Iglesia y el Estado»— tendrían que ser especificados e institucionalizados de forma diferente en cada contexto local.

E. M.: En tu ensayo «¿Qué significa una sociedad 'postsecular'? Una discusión sobre el islam en Europa», en tu reciente libro ¡Ay Europa![1], *te refieres a tres fenómenos que pueden explicar el cambio en la conciencia de lo que denominas «postsecular». Primero, la forma en que los medios globales continuamente recalcan a los sujetos globales el incesante papel de la religión en la promoción tanto del conflicto como de la reconciliación; segundo, la siempre creciente conciencia de que las convicciones religiosas configuran y dirigen lo público a través de sus intervenciones en la esfera pública; y tercero —y es aquí donde quiero centrar mi pregunta—, que las «sociedades europeas» todavía no han hecho la «dolorosa transición a sociedades poscoloniales de inmigración». ¿Estás sugiriendo, entonces, que la conciencia postsecular debería ir unida a un tipo de ciudadanía poscolonial, en la que los ciudadanos se relacionen como iguales, sin tener en cuenta su raza o sus convicciones religiosas?*

1. Cf. J. Habermas, *¡Ay, Europa!*, Trotta, Madrid, 2009, pp. 64-80.

J. H.: Hay, en efecto, una relación entre la aparición de una conciencia postsecular y los nuevos flujos de inmigración que fundamentalmente plantean dos problemas a los Estados-nación. El primero, los inmigrantes naturalizados de diferente cultura deben ser integrados social y económicamente, y se les deben dar espacios para la afirmación de su identidad colectiva. En segundo lugar, los no naturalizados, en parte inmigrantes ilegales que no disfrutan de los derechos de ciudadanía, tienen que ser puestos en pie de igualdad con los ciudadanos nacionales, al menos en lo que se refiere a su estatus legal. Este problema se plantea hoy, por ejemplo, en Estados Unidos en relación con la reforma de la sanidad, que originalmente iba a incluir a los ilegales.

Las sociedades clásicas de inmigrantes hacen frente al primer problema mejor que las sociedades europeas que o bien se abrieron fundamentalmente a los inmigrantes de sus propias colonias (como Gran Bretaña o Francia) o a los trabajadores extranjeros (como Alemania). En nuestras sociedades, mucho más homogéneas —también más homogéneas religiosamente—, los europeos entendimos y aplicamos hasta la fecha los principios constitucionales a la luz de nuestras culturas nacionales. Sin embargo, el creciente pluralismo cultural y de cosmovisiones hace saltar por los aires esta fusión. Aprendemos que los principios legales abstractos que prometen a todos los ciudadanos iguales derechos tienen que ser desvinculados de lo que la cultura mayoritaria hasta el momento dio por sentado. Un ejemplo es la sentencia del Tribunal Constitucional alemán sobre la presencia de los crucifijos en la escuela. Una cultura política más amplia tiene que formarse y crecer más allá de la cultura mayoritaria, de manera que *todos* los ciudadanos puedan encontrar un lugar en ella.

El otro problema está causado por el flujo incontrolado de inmigrantes económicos y refugiados. Si mi interpretación es correcta, todos los Estados están atravesando tiempos duros con la legalización de la inmigración «gris». Tu propuesta de una ciudadanía poscolonial apuntaría, en su consecuencia y dirección, a un ilimitado derecho de asilo para los inmigrantes de todo tipo. Incluso sin tener en cuenta las reacciones xenófobas («la barca está llena»), comunes en todas partes, no consideraría factible una propuesta como esa, incluso por razones estrictamente económicas. Más bien, este tema apremiante dirige nuestra atención a la progresiva formación de un orden internacional más justo. La constitucionalización de la ley internacional promovería una constitución política para una sociedad mundial multicultural y de esa forma permitiría una política interior mundial que podría hacer frente a la raíz de los flujos migratorios, es decir, que podría combatir no las consecuencias de la inmigración, sino sus causas. En general, uno no emigra por placer o por sed de aventuras.

E. M.: Has dirigido un seminario aquí, en la Stony Brook University, en el que hemos estudiado las obras de Schmitt, Strauss, Metz y Rawls. Me pregunto si puedes compartir con nosotros qué buscas al estudiar a algunos pensadores tan lejanos de tus intuiciones y posturas filosóficas.

J. H.: Me interesa la cuestión de si puede darse un sentido inocuo a un concepto tan cargado normativamente como «lo» político, a pesar de los diversos abusos de sus connotaciones teológicas y metafísicas. Junto a los conceptos científico-sociales de «sistema político» y de «política», «lo» político no parece —*pace* Derrida— encontrar un lugar útil. Descriptivamente, el concepto quizá no se refiera ya sino al campo simbólico en el que las primeras sociedades políticamente organizadas se representaron a sí mismas. *Lo político* se refiere a la presentación simbólica y a la autoidentificación colectiva de esas primitivas altas culturas que se diferenciaban de las sociedades tribales *integradas cuasi naturalmente* por, entre otras cosas, una integración política y social que llega a ser reflexiva, lo que quiere decir *conscientemente promulgada*. En términos evolutivos, con el nuevo complejo de la ley y el poder político, en este periodo surge un tipo completamente nuevo de necesidad de legitimación: no es natural que una persona o varias puedan tomar decisiones colectivamente vinculantes para todos. Solo una convincente conexión con las ideas y las prácticas religiosas asegura a los gobernantes la obediencia legal del pueblo. Si el orden legal queda estabilizado por el poder sancionador del Estado, la dominación política, a su vez, tiene que recurrir al poder legitimador de la ley sagrada para que sea aceptado como justo. Es en esta dimensión simbólica en la que nace la amalgama legitimadora de la política y la religión, y el concepto de lo político se refiere a esa amalgama. La «religión» extrae su poder legitimador del hecho de poseer su propia raíz, *independiente de la política*, en las ideas de salvación y condenación y en las prácticas que tratan con fuerzas apotropaicas y salvadoras.

Pero debemos las primeras *concepciones de lo político* al pensamiento normativo de Israel, China y Grecia y, de forma general, a la fuerza estructuradora de las visiones del mundo metafísicas y religiosas que emergen entonces. Tan pronto como el espíritu humano se libera, para la búsqueda individual de la salvación, de los lazos de acontecimientos cuyo flujo está ordenado narrativamente y dominado por poderes míticos —una liberación que se logra por medio de la referencia a un Dios que está más allá del mundo o a un punto de fuga de la legalidad cósmica inmanente al mundo—, el gobernante político solo puede ser considerado como el *representante* humano de lo divino, y ya no como su *encarnación*. Como persona humana, también él está desde ahora *sometido* al *nomos*, en refe-

rencia al cual se mide toda acción humana. Lo que finalmente se produce en Occidente son esas improbables constelaciones que hicieron posible tanto el ascenso del cristianismo paulino al rango de religión estatal romana como la productiva confluencia de la teología con la metafísica griega. Solo en este contexto histórico puede explicarse el pensamiento orientado por el concepto de lo político: un modo de pensar que Leo Strauss pudo relacionar con la filosofía política de los griegos y la ley natural cristiana, y Carl Schmitt con una teología política que ha dejado profunda huella en el cristianismo occidental desde los tiempos de san Agustín.

Estas concepciones altamente desarrolladas de lo político habían, sin embargo, perdido su «lugar en el mundo» en las circunstancias, totalmente diferentes, de la modernidad. Todavía Strauss pretendió dejar abierta la dimensión de lo político, incluso en la situación moderna, por medio de una vuelta directa a la ley natural, mientras que Carl Schmitt reconoció en el imperio soberano de los primeros Estados modernos una estructura reformada del poder integrador de *lo político*. Deseaba renovar el concepto de lo político en el marco de una democracia de masas autoritaria, desde el punto de vista histórico de una época, la del Estado, que estaba llegando a su fin. En mi opinión, ambas concepciones son erróneas, pero no debemos confundir el clerical-fascismo de Schmitt con la excelente reactualización hermenéutica de la ley natural clásica que hizo Strauss. Sin embargo, el concepto de lo político sigue teniendo una peculiar pertinencia ante los fenómenos «postdemocráticos» por los que en la conciencia pública la política deja de ser un posible medio para promover activamente una integración social igualitaria e inclusiva. Esto también puede explicar la actualidad subterránea de Strauss y Schmitt, cuyas teorías están siendo asumidas de forma acrítica incluso en la izquierda, y que en esta forma cruda envenenan el pensamiento político.

No es casual, por cierto, que escoja este tema en una situación de intimidación paralizante. Estoy estupefacto ante la ausencia de cualquier tipo de protesta espontánea contra la flagrante injusticia de los rescates por valor de billones de dólares a favor de los bancos y al precio de futuros impuestos y de mayor paro, al precio de un empobrecimiento público y privado, fundamentalmente de esas clases, sectores y ámbitos de la vida más necesitados de los servicios públicos.

Por esta razón, en el seminario que compartimos quería comprobar, con referencia al contraejemplo del *Liberalismo político* de John Rawls, si en las sobrias condiciones de una democracia constitucional y liberal después de todo puede darse un sentido razonable al concepto, rico en connotaciones, de lo político. Para insinuar al menos esta tesis, tendría-

mos que entender una de las consecuencias de que la secularización del Estado no pueda ser confundida con la secularización de la sociedad civil. Mientras que las tradiciones religiosas y las organizaciones sigan siendo fuerzas vitales en la sociedad, la separación de la Iglesia y el Estado en el contexto de una constitución liberal no puede resultar en una *total* eliminación de la influencia que las comunidades religiosas pueden tener en la política democrática. Desde luego, la secularización del poder del Estado requiere una constitución neutral con respecto a las cosmovisiones, así como la imparcialidad de las decisiones vinculantes para todos estructuradas por la constitución en medio de comunidades con cosmovisiones y religiones diferentes. Pero una democracia constitucional, que explícitamente *autoriza* a sus ciudadanos a llevar una vida religiosa, no puede al mismo tiempo discriminar a esos mismos ciudadanos en su papel de colegisladores democráticos. Durante mucho tiempo este indicio de paradoja ha despertado resentimiento contra el liberalismo, injustamente, a menos que se iguale el liberalismo político con su interpretación secularista. En la esfera pública, es decir, en las raíces del proceso democrático, el Estado liberal no puede censurar las expresiones de ciudadanos creyentes, ni puede controlar sus motivos cuando van a votar.

En esta medida, la autocomprensión colectiva de un régimen liberal no debería quedar intacta por el pluralismo de cosmovisiones en la sociedad civil. Desde luego, el contenido de las expresiones religiosas debe ser traducido a un lenguaje universalmente accesible antes de que pueda entrar en las agendas oficiales y desembocar en las deliberaciones de los órganos decisorios. Pero tanto los ciudadanos creyentes como los no creyentes mantienen su influencia precisamente en esos lugares en que el proceso democrático *se origina* en el encuentro entre los sectores religiosos y los no religiosos de la población. Mientras la opinión pública políticamente relevante se alimente de este depósito del uso público de la razón por parte de ciudadanos creyentes y no creyentes, debe formar parte de la autocomprensión colectiva de *todos* los ciudadanos el hecho de que la legitimación democrática formada deliberativamente se nutre *también* de voces religiosas y de interacciones estimuladas por la religión. En este sentido, el concepto de «lo político», *desplazado* así del Estado a la sociedad civil, conserva una referencia a la religión incluso dentro del Estado constitucional secular.

E. M.: A propósito, he quedado gratamente sorprendido al oír en las sesiones de nuestro seminario que tienes una opinión diferente de Schmitt frente a Strauss, por un lado, y de Metz, por otro. Hay, según dijiste, dos formas de teología política: una es anti-ilustrada y otra pro-ilustrada. ¿Po-

dríamos decir, entonces, que la versión de la teología política de Metz encarna el tipo de ilustración religiosa posmetafísica que defiendes en tu propia filosofía política? ¿Es Metz tu interlocutor postsecular religioso ideal?

J. H.: Es una manera curiosa de decirlo, pero no totalmente equivocada. El gran mérito de Metz es haber tematizado la sensibilidad temporal del pensamiento posmetafísico sin ningún oscurecimiento contextualista, de tal manera que el tema puede servir de puente hacia la teología contemporánea. En parte por influencia de Metz, surgió en Alemania una nueva generación de teólogos. Esta generación ya no comparte la opinión expresada por el papa en su discurso de Ratisbona. Los miembros de esta generación comienzan su teología, por así decir, *después* de la crítica kantiana de la razón, por lo que no deploran el nominalismo como el preámbulo de la historia de la decadencia moderna. Más bien, ven en las orientaciones posmetafísicas del pensamiento los procesos de aprendizaje de los que surgieron estas orientaciones.